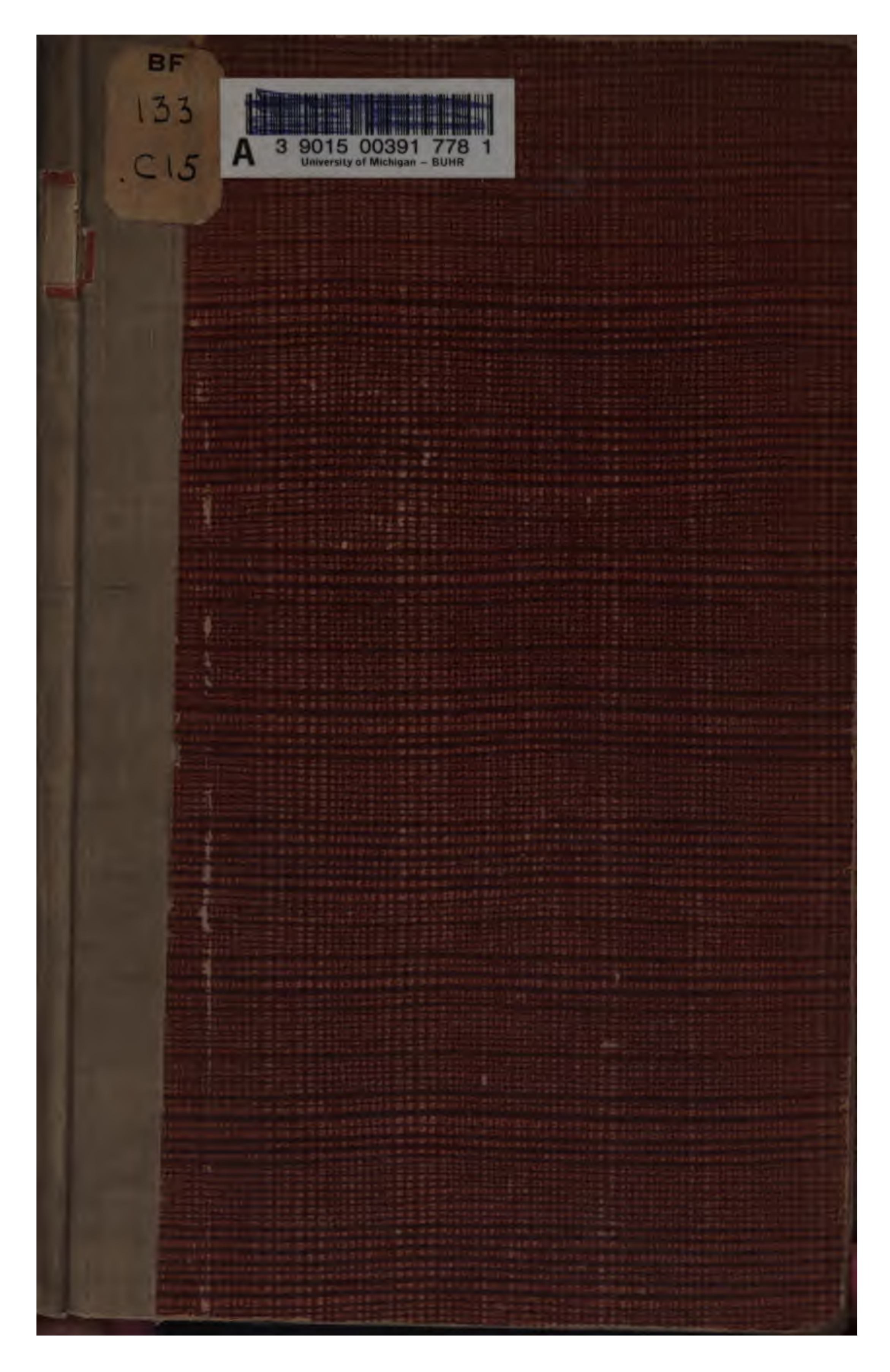
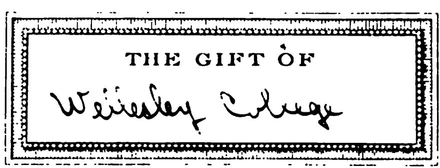
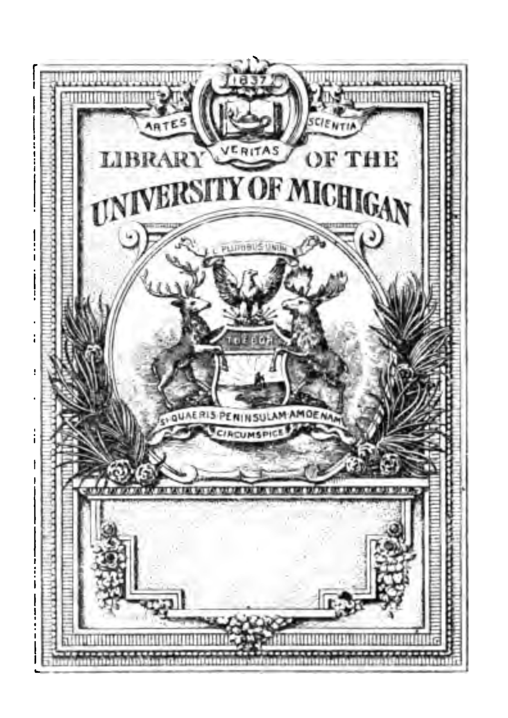

BF
133
.C15
A 3 9015 00391 778 1
University of Michigan – BUHR


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE


THE GIFT OF
Wellesley College


1837
ARTES
SCIENTIA
VERITAS
LIBRARY OF THE
UNIVERSITY OF MICHIGAN
E PLURIBUS UNUM
TUEBOR
SI QUAERIS PENINSULAM AMOENAM
CIRCUMSPICE



DER DOPPELTE STANDPUNKT IN DER PSYCHOLOGIE

VON

MARY WHITON CALKINS
PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE
IN WELLESLEY COLLEGE



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1905

Verlag von VEIT & COMP. in Leipzig

DIE LEBENSANSCHAUUNGEN DER GROSSEN DENKER.

EINE ENTWICKELUNGSGESCHICHTE
DES LEBENSPROBLEMS DER MENSCHHEIT VON PLATO BIS ZUR GEGENWART.

Von

Rudolf Eucken.

Sechste, umgearbeitete Auflage.

gr. 8. 1905. geh. 10 ℳ, geb. in Ganzleinen 11 ℳ.

„Die Bücher, die uns in unserer ganzen diesjährigen Lektüre am meisten angesprochen haben, und denen wir den Ehrenpreis erteilen würden, wenn ein solcher zu unserer Verfügung stände, waren: ‚Die Lebensanschauungen der großen Denker‘ von Professor Eucken in Jena. Zweite Auflage, 1897“ . . .

Carl Hilty. (Polit. Jahrbuch der Schweiz. Eidgenossenschaft. XI. Jahrgang.)

„Die Lebensanschauungen“ wenden sich nach Inhalt und Form an alle Gebildeten. Sie bieten eine auf Quellenforschungen beruhende Darstellung der Überzeugungen der großen Denker von dem Inhalt und Wert, von den Bedingungen und Aufgaben des menschlichen Daseins. Das Werk ist ebenso geeignet, das, was im Laufe der Jahrtausende die großen Denker, auf deren geistiger Arbeit unser heutiges Denken und Fühlen beruht, über Wahrheit und Glück gedacht haben, dem Verständnis der Gegenwart in historischer Entwickelung näher zu rücken, als auch in den religiösen, politischen und gesellschaftlichen Reformbestrebungen der Gegenwart eine sichere Grundlage zur Gewinnung einer eigenen Überzeugung zu schaffen.

GEISTIGE STRÖMUNGEN DER GEGENWART.

Von

Rudolf Eucken.

Der Grundbegriffe der Gegenwart dritte, umgearbeitete Auflage.

gr. 8. 1904. geh. 8 ℳ, geb. in Ganzleinen 9 ℳ.

Rudolf Eucken ist einer der Führer im geistigen Leben der Gegenwart. Gegenüber der Verworrenheit und Unsicherheit über die letzten und gemeinsamen Ziele unternimmt er es, ausgehend von den unsere Zeit bewegenden Hauptproblemen, in den „Geistigen Strömungen der Gegenwart“ (einer völligen Umarbeitung des früher als „Die Grundbegriffe der Gegenwart“ erschienenen Werkes) sowohl ein deutliches Gesamtbild der Eigentümlichkeit unserer Zeit zu gewinnen, als auch die Hauptrichtung zu zeigen, die das Streben nach einer Befestigung und Vertiefung des Lebens einzuschlagen hat.

DER

DOPPELTE STANDPUNKT IN DER PSYCHOLOGIE

VON

MARY WHITON CALKINS

PROFESSOR DER PHILOSOPHIE UND PSYCHOLOGIE
IN WELLESLEY COLLEGE



LEIPZIG
VERLAG VON VEIT & COMP.
1905

Druck von Metzger & Wittig in Leipzig.

Vorwort

Vorliegender Abhandlung liegt die Überzeugung zugrunde, daß die darin verteidigte doppelte Auffassung der Psychologie die Beobachtung und Einteilung psychischer Erlebnisse, sowie die Versöhnung scheinbar entgegengesetzter psychologischer Theorien zu fördern geeignet ist. Zum Nachweis der Vollständigkeit dieser vorgeschlagenen Auffassung der Psychologie ist es nötig, einen Überblick über das ganze Gebiet des Bewußtseins zu geben, um es auf diese Weise zu erleichtern, einen einheitlichen Eindruck von der ganzen Auffassung zu gewinnen. Um beide Zwecke zu erreichen, ist auf Detail meistens verzichtet worden; insbesondere sind die überall anzunehmenden physiologischen Bedingungen des Bewußtseins oft unerwähnt geblieben. Auch hinsichtlich der Zitate ist das Verfahren in dieser Schrift durchaus nicht konsequent. Der Raumersparnis halber werden vollständige Zitate selten angeführt. Einige besonders fundamentale oder sehr bestrittene Probleme, z. B. der Begriff des psychischen Elements und die Lehre von den Relationselementen, haben jedoch verhältnismäßig eingehenderer Behandlung bedurft.

Nach Ansicht der Verfasserin liegt der Kern der Schrift durchaus in dem auf Seite 32 anfangenden zweiten Teil. Der erste Teil bildet eine zwar wichtige und sogar nötige, aber doch nur untergeordnete Einführung dazu. Das Inhaltsverzeichnis soll das Verständnis des Ganzen erleichtern, indem es die Hauptlehre desselben zusammenfaßt; seiner Ausführlichkeit wegen ist das Sachregister relativ kurz.

Wellesley College,
Januar 1905. **Die Verfasserin.**

Inhalt

Der doppelte Standpunkt in der Psychologie.

Seit langer Zeit herrschen in der Psychologie zwei Ansichten über das Bewußtsein. Nach der ersten, von Hume abstammenden, besteht das Bewußtsein, wenigstens so weit man es psychologisch betrachtet, nur aus einer Reihe psychischer Vorgänge oder innerer Tatsachen. Nach der anderen Ansicht ist das Bewußtsein wesentlich Selbstbewußtsein, d. h. Bewußtsein des eigenen Ichs in allen seinen Verhältnissen und Phasen. Erstere Anschauung teilen zum Beispiel die sonst so verschiedenen psychologischen Theorien von Ebbinghaus, von Münsterberg und im allgemeinen auch von Külpe. Dagegen betrachten Brentano und Stumpf die Psychologie unter dem zweiten Gesichtspunkte. Bei den meisten Psychologen herrscht eine dritte, inkonsequente Meinung, nämlich die, daß die eine Seite des Seelenlebens — z. B. Empfindung, Wahrnehmung, Phantasie und das einfachere Gefühlsleben — in der erstgenannten Weise als eine Reihe von Vorgängen aufzufassen sei; daß dagegen der andere Teil des Bewußtseins — das Denken, das höhere Gemütsleben und besonders der Wille — von einem anderen Standpunkte aus angesehen werden müsse.

Vorliegende Schrift stellt sich eine doppelte Aufgabe: erstens die Darlegung der Berichtigung beider Ansichten, der Vorgangspsychologie sowohl als der Ichpsychologie,[1] und die sich daraus

---

[1] Darüber vgl. S. 32 f.

ergebende Möglichkeit, jedes Gebiet der Psychologie konsequent von beiden Seiten aus zu behandeln; zweitens, die Erbringung des Beweises, daß die Ansicht der Ichpsychologie doch die gründlichere ist, und daß sie auch das Nötige der Vorgangspsychologie in sich einschließt.[1] Aber die Diskussion dieser doppelten Auffassung der Psychologie hat eine andere Untersuchung zur Voraussetzung: die Frage nämlich nach Zahl und Beschaffenheit der Bewußtseinselemente. Denn ob man nun das Bewußtsein als ein zu anderen Ichs in Beziehung stehendes Ich oder als eine Reihe verketteter Bewußtseinsvorgänge ansieht, in beiden Fällen muß man, um wissenschaftlich zu verfahren, das Bewußtsein in seine einfachsten Teile zerlegen. Daher macht eine möglichst vollständige Aufzählung der Bewußtseinselemente den einleitenden Teil dieser Schrift aus.

A. Bewußtseinselemente.

Die Endglieder einer wissenschaftlichen Analyse des Bewußtseins nennt man Bewußtseinselemente. Diese Analyse und die daraus entstehende Terminologie betreffend, gibt es mindestens folgende vier prinzipiell verschiedene Theorien:[2]

1. Als Bewußtseinsinhalt kann man jeden, durch psychologische Analyse (d. h. durch Selbstbeobachtung) unterscheidbaren Bestandteil des Bewußtseins ansehen. Eine notwendige Folgerung aus dieser Ansicht ist es, daß man Bewußtseinsqualitäten und Bewußtseinsintensitäten als Empfindungselemente anerkennen

---

[1] Die Behandlung dieses Hauptproblems wird unten, S. 40, eingeführt.

[2] Zur Formulierung und scharfsichtigen Kritik einiger derselben vgl. M. F. Washburn, Philosophical Review. 1902. XI. S. 445 f.

muß. Denn bei innerlicher Beobachtung unterscheiden wir zweifellos zwischen Qualität und Intensität einer Empfindung. Gewiß sind Qualität und Intensität nicht voneinander unabhängig: ohne Intensität tritt keine Farbenqualität und keine Tonhöhe ins Bewußtsein, und doch unterscheiden wir tatsächlich Farbe von Helligkeit und Tonhöhe von Stärke.[1]

Einige Vertreter dieser Theorie der Empfindung ergänzen sie damit, daß sie das Bewußtseinselement nicht nur als unterscheidbaren, sondern auch als selbständig variierenden Bestandteil des Bewußtseins ansehen. Sie meinen, daß jede Empfindungsqualität relativ unabhängig von irgend einer Empfindungsintensität variiere, und führen z. B. an, daß die Qualität des E dur unverändert bleiben kann, während seine Stärke sich verändert, oder auch daß die Stärke sich verändern kann, während die Farbe bleibt. Diese Tatsache wird aber, inbezug auf manche Sinnesgebiete, bestritten.

2. Einer zweiten Lehre zufolge heißen die einfachsten, wirklich vorkommenden Bewußtseinsvorgänge Elemente. Nach dieser Ansicht sollte man Wahrnehmung, Einbildungskraft und dergleichen, Bewußtseinselemente nennen. Öfters jedoch folgern die Vertreter dieser Theorie ganz inkonsequent, daß Empfindung, Gefühl usw. Bewußtseinselemente sind. Diese Einteilung paßt durchaus nicht in die Theorie, da ja die Empfindungen usw. nie in Isolierung vorkommen. Wenn man also das Bewußtseinselement als einen wirklich vorkommenden Bewußtseinsvorgang definiert, so muß man als Bewußtseinselement nur eine kompliziertere Art des Bewußtseins annehmen. Konsequent durch-

[1] Beispiele für die tatsächliche Anwendung dieser Theorie anzuführen, ist deshalb schwer, weil, meiner Meinung nach, die meisten Psychologen hier nicht konsequent verfahren. So z. B. definieren Wundt, „Physiologische Psychologie". 4. Aufl. I. S. 481, Külpe, „Grundriß der Psychologie". § 3, 1 u. 5, das Element als einfachsten unterscheidbaren Bestandteil, unterscheiden jedoch Attribute an diesem als ununterscheidbar vorausgesetzten.

geführt, scheint mir daher diese Ansicht belanglos, da sie so wenig Analyse ermöglicht.[1]

3. Eine dritte Theorie versteht unter „Element" eine einfache Verbindung immer zusammen vorkommender Bewußtseinsinhalte. Zwei Unterarten dieser Theorie muß man unterscheiden. Entweder (a) ist das Element ein Bestandteil jeder Bewußtseinserscheinung, und in diesem Falle gibt es nur ein Element, die Empfindung, aber wenigstens zwei Arten Eigenschaften (oder Attribute) desselben: die stetigen Eigenschaften, Qualität und Intensität (und vielleicht Extensität), und die unstetigen Eigenschaften wie Lust und Unlust. Oder (b) das Element ist nicht notwendigerweise ein Bestandteil jedes Bewußtseins, sondern zum Begriff des Elements gehört nur, daß es eine einfache Verbindung aus immer sich begleitenden Eigenschaften ist. Nach letzterer Ansicht sind Lust und Unlust, da sie sich stets durch Qualität wie auch Intensität kennzeichnen, nicht wie vorher als Attribute der Empfindungen, sondern als selbständige Elemente anzunehmen. Einige Vertreter dieser Theorie erkennen noch eine andere Art Eigenschaften an: besondere Merkmale der zusammengesetzten Vorstellungen, die sogenannten Gestaltqualitäten, z. B. das Bewußtsein der Einheit und der Ähnlichkeit.[2] Der erst beschriebenen Theorie ist diese ähnlich, indem sie die Unterscheidbarkeit, anstatt des tatsächlichen Vorkommens, als Merkmal des Bewußtseinselements ansieht. Der Hauptunterschied ist folgender: was die erst beschriebene Theorie als „Element" betrachtet, das sieht diese dritte als Eigenschaft, oder Merkmal an. Der Unterschied scheint mir nicht bedeutend, doch ist die erste Ansicht wenigstens einfacher.[3]

---

[1] Als konsequenten Vertreter der zweiten Theorie, obgleich er selten oder nie das Wort „Element" braucht, dürfte man Brentano bezeichnen, da er, als Bewußtseinsklassen, Vorstellen, Urteilen, Lieben und Hassen betrachtet. „Psychologie." Buch II. Kap. 6. S. 259, 261.

[2] Darüber vgl. S. 25 ff., bes. S. 29 u. 30.

[3] Wundt führt in den vier ersten Auflagen seiner „Physiologischen Psychologie" die dritte Theorie, in ihrer ersten Form, richtig durch, indem er ein Element, die Empfindung, und als Merkmale derselben, Qualität,

4. Die vierte Theorie widerspricht allen eben erörterten, indem sie nicht auf den psychischen Inhalt, sondern auf die physikalische oder auf die physiologische Bedingung des Bewußtseins Rücksicht nimmt. Dann ergibt sich, daß das Bewußtseinselement als die psychische Parallelerscheinung entweder des möglichst einfachen physikalischen oder des möglichst einfachen physiologischen Prozesses anzusehen ist. Im ersten Fall, d. h. wenn man die Empfindung als Begleiterscheinung des physikalischen Prozesses erklärt, gibt es nur ein psychisches Element, die Empfindung, da jedem totalen, von Bewußtsein begleiteten physikalischen Vorgang, wie einfach er auch sein mag, eine Empfindung entspricht. Im zweiten Fall dagegen, d. h. wenn man das Bewußtseinselement als Begleiterscheinung des physiologischen Prozesses beschreibt, wäre es möglich, noch andere Elemente, z. B. Gefühle, als dem physiologischen Prozesse entsprechend anzuerkennen. In beiden Fällen, ob man nun nur den einfachen physikalischen Vorgängen parallele Empfindungen, oder auch andere, den physiologischen Prozessen parallele, Bewußtseinselemente, annimmt, darf man nicht Bewußtseinsqualität und Bewußtseinsintensität als Elemente ansehen, da es keine entsprechenden Totalprozesse, weder physikalische noch physiologische, gibt. Da jedoch Qualitäten und Intensitäten zweifellos vorkommen und auch unterscheidbar sind, pflegt man sie auch nach dieser Ansicht „Eigenschaften“ oder auch „Attribute“ des Elements zu nennen. Nach meiner Meinung steht diese Ansicht daher hinter allen anderen zurück, erstens weil sie die physiologische oder physikalische Einteilungsweise anwendet, obgleich es entschieden vorzuziehen ist,[1] daß die Psychologie

---

Intensität, Extensität, Dauer, Lust und Unlust anerkennt. In der fünften Auflage stimmt er der zweiten Form der Theorie bei, indem er zwei Elemente, Empfindung und Gefühl, angibt (vgl. S. 135). Die tatsächlichen Einteilungen von Külpe sowohl als Ebbinghaus liefern auch Beispiele dieser zweiten Form der Theorie.

[1] Vgl. Cornelius, „Psychologie als Erfahrungswissenschaft“. S. 8 et al.

bei ihrer Einteilung der inneren Beobachtung folge; zweitens weil sie insofern inkonsequent handelt, als sie am Ende doch einer psychologischen Analyse bedarf, um die sogenannten Elementseigenschaften, Qualitäten und Intensitäten, auszusondern. Eine dritte Schwäche dieser Theorie wird sich später zeigen.[1]

Folgende Analyse des Bewußtseins gehört zu der erstbeschriebenen Klasse, wendet die Methode der inneren Beobachtung an, und versteht unter dem Begriff „Element" den durch innerliche Beobachtung unterscheidbaren Bewußtseinsbestandteil.

a) Empfindungselemente.

Folgendes, durch Reflexion vermitteltes, Merkmal kennzeichnet die Empfindungselemente als zu allen Bewußtseinserlebnissen gehörig. Einerlei zu welchen Höhen unser Denken steigt, wie leidenschaftlich wir von Liebe oder von Haß getrieben werden, vor Liebe zu Gott erbeben, oder über die Unendlichkeit spekulierend forschen — in allen Phasen, auf allen Höhen unseres Bewußtseins spielen die Empfindungselemente ihre Rolle. Es gibt also kein Bewußtsein ohne Empfindungs-

---

[1] Der Begriff des Elements als Begleiterscheinung eines einfachen physiologischen Prozesses wird von vielen Verteidigern der dritten Theorie als Ergänzung oder auch als Alternative derselben betrachtet. Der Begriff des Elements als Parallelinhalt zum physikalischen Prozesse wird von Münsterberg am konsequentesten durchgeführt. (Vgl. „Grundzüge der Psychologie". Kap. 9. § 3.) An dem einzigen Element, der Empfindung, erkennt er dreierlei Arten Eigenschaften der Empfindnng (Qualitäten, wie er sie nennt): Inhaltsqualitäten, Formqualitäten und Wertqualitäten. (Es muß hinzugefügt werden, daß Münsterberg hinter dem einen Element, der Empfindung, logisch mögliche Urelemente anerkennt und zwar auf Grund der zugegebenen Gleichheit der Empfindungen [vgl. a. a. O. Kap. 9. § 8]. Da jedoch der hierzu vorausgesetzte Begriff der Ähnlichkeit kein unbestrittener ist, und da Münsterberg diese Theorie der Urelemente in relativer Unabhängkeit von seinem übrigen System einführt, soll hier nicht weiter darauf eingegangen werden.)

elemente. Wegen dieses Merkmals und — wie sich ergeben wird — im Gegensatz zu den anderen Arten der Bewußtseinselemente kann man daher die Empfindungselemente auch als substantivische Bewußtseinselemente charakterisieren, d. h. als immer vorkommende und allen anderen zugrunde liegende elementare Bewußtseinsereignisse.[1]

Außer diesem rein psychologischen Merkmal der Empfindung gibt es auch ein physiologisches Merkmal. Denn obgleich wir als Psychologen nicht auf die Physiologie allein, oder hauptsächlich, Rücksicht nehmen sollen, dürfen wir doch auch nebenbei psychische Vorgänge nach den begleitenden physiologischen Phänomenen einteilen. Es ist daher bemerkenswert, daß die Empfindungselemente durch peripherische Nervenerregungen und nicht nur, wie die anderen Bewußtseinselemente, durch corticale Prozesse bedingt werden. Der Schmerz wird zwar von vielen Psychologen als eine Ausnahme angesehen, doch nehmen einige Physiologen peripherische Endorgane des Schmerzes an, während andere das Rückenmark — also wenigstens ein extra-corticales Organ — für den „Sitz" der Schmerzempfindung halten.[2] Als Reize dieser peripherischer Endorgane, gibt es — wie bekannt — im normalen Zustande physikalische, den psychischen Vorgängen entsprechende, Prozesse. Nur als Korrelat des Schmerzes kennen wir keine besondere physikalische Bedingung; und dieser Mangel warnt uns wieder davor, das physikalische Merkmal statt des psychischen als entscheidend anzusehen.

Bisher sind die Prinzipien einer Unterscheidung der Empfindungselemente überhaupt von den anderen Hauptgruppen der Bewußtseinselemente behandelt worden. Nun müssen wir über die untergeordneten Klassen der Empfindungselemente

---

[1] Vgl. Meinong, Zeitschr. f. Physiol. u. Psychol. der Sinnesorgane XXI. § 16; und James, a. a. O. I. S. 243 et al.

[2] Vgl. von Frey, „Über die Sinnesfunktionen der menschlichen Haut", Abhandlungen d. Kgl. Sächs. Gesellsch. d. Wissenschaften, Math.-phys. Kl. XXIII. S. 257. 1896; und Goldscheider, „Gesammelte Abhandlungen". I. bes. S. 200.

Weiteres präzisieren. Dieser untergeordneten Klassen gibt es, meiner Meinung nach, drei. Diese sind schon mehrere Male erwähnt worden: Empfindungsqualitäten, Empfindungsintensitäten, und — drittens — die bestrittene Klasse der Empfindungsgrößen, d. h. Empfindungsextensitäten.

1. Empfindungsqualitäten und 2. Empfindungsintensitäten.

Der erste Grund des Unterschieds zwischen Qualität und Intensität ist die, von dem einen Standpunkte angesehen, direkt beobachtete Verschiedenheit der ganzen Gruppe der Empfindungsqualitäten von der Klasse der Empfindungsintensitäten, und die parallele Gleichheit der Qualitäten, wie auch der Intensitäten, unter sich. Farben-, Ton- und Geschmacksqualitäten gelten uns erstens unmittelbar als (von einem Standpunkte angesehen) einander gleich; und zweitens, als der ganzen Klasse von Helligkeiten, Tonstärken, Geschmackstärken usw. (vom selben Standpunkte aus) ungleich. Diese unmittelbar bewußte Gleichheit bzw. Ungleichheit mag ein unerklärtes Bewußtseinsfaktum bleiben, doch läßt es sich auch bei näherer Überlegung durch folgendes Unterscheidungsprinzip stützen. Es ergibt sich nämlich, daß die Qualitäten sich von den Intensitäten unterscheiden, indem diese sich in einer direkten Reihenfolge ordnen lassen, während jene solcher Reihenfolge unfähig sind. Die Intensitätsreihen sind folgender Art:

Hell	Laut
Heller	Lauter
Noch heller	Noch lauter
usw.	usw.

Das Bewußtsein des successiven Zunehmens, das eine solche Reihe ausmacht, ist sozusagen direkt mit dem Intensitätsbewußtsein verschmolzen. Mit den aufeinander folgenden Empfindungsqualitäten dagegen ist das „Mehrgefühl“, d. h. das

Bewußtsein des Zunehmens, nie direkt verbunden. Gelb ist z. B. nicht mehr Rot oder weniger Rot als Grün; und D ist nicht mehr C als E. Meiner Meinung nach haben die elementaren Empfindungsqualitäten keine einfache Reihenfolge, sondern ordnen sich in Reihen, worin das Bewußtsein des successiven Zunehmens mit dem Bewußtsein der Ungleichheit, und durchaus nicht direkt mit dem Bewußtsein der Qualität, verschmolzen ist. Folgende Beispiele mögen zur Erläuterung dienen:

Rot
Gelb verschieden von Rot
Grün verschieden von Gelb
verschiedener von Rot
Blau verschieden von Grün
verschiedener von Gelb

und:

C
D verschieden von C
E verschieden von D
verschiedener von C
F verschieden von E
verschiedener von D
noch verschiedener von C.

In beiden Fällen tritt das „Mehrgefühl" zu dem Bewußtsein der Ungleichheit und nicht direkt zu dem Farbenbewußtsein bzw. Tonbewußtsein hinzu.[1] Solche Analyse der Qualitätsreihen wird zweifellos nicht von allen Psychologen gutgeheißen; doch muß von allen der oben angedeutete negative Unterschied zugegeben werden, indem man anerkennt, daß das „Mehrgefühl" mit den Intensitäten und nicht mit den Qualitäten verbunden ist.

In Hinsicht auf den physikalischen Reiz ist es sehr leicht, Qualitäten von Intensitäten zu unterscheiden. Die Qualitäten

[1] Vgl. James a. a. O. I. S. 489 f., 530 f.

werden von der Geschwindigkeit — oder Wellenlänge — die Intensitäten von der Stärke — oder Wellenhöhe — des Reizes bedingt. Aus dieser Tatsache, wohl gemerkt, ergibt sich, daß jene Theorie des Bewußtseinselements Unrecht hat, welche meint, daß ein Bewußtseinselement eines vollständigen physikalischen Prozesses als Bedingung bedarf. Denn, wie eben erwähnt, ist es ebensoleicht, Empfindungsqualität und Empfindungsintensität unterscheidbaren Faktoren eines physikalischen Totalprozesses, wie verschiedenen, separaten Totalprozessen entsprechen zu lassen. Physiologisch angesehen ist eine Empfindungsqualität von dem Sitz, eine Empfindungsintensität von der Stärke eines Nervenprozesses bedingt. Farbenqualitäten z. B. hängen einfach von der Occipitallappenerregung ab; Farbenintensitäten dagegen werden von der Stärke dieser Occipitalerregung bedingt.

3. Empfindungsextensitäten.

Die dritte Klasse der Empfindungselemente ist die der Empfindungsextensitäten. Die Anerkennung dieser Klasse ist eine Form der sensationalistischen Raumtheorie: eine Bestätigung der Annahme, daß man unmittelbares Raumbewußtsein hat. Wie bekannt, ist dies eine noch bestrittene Lehre, obgleich sie sich auf die Autorität von Stumpf, Hering, James, Ebbinghaus und anderen bedeutenden Psychologen stützt. Ich selbst glaube, sowohl ein ebenso unmittelbares, nicht zu beschreibendes Bewußtsein der Größe wie der Qualität eines farbigen, wie eines harten Gegenstandes zu besitzen.[1] Konsequenter Weise muß man daher solches Bewußtsein ein Empfindungselement nennen. Es ist jedoch so weit von unserem komplizierten, mathematischen Raumbewußtsein entfernt, wie das einfache Farbenbewußtsein von einer vollständigen Farbenskala verschieden ist. Mit anderen Worten, die Empfindungsextensität

[1] Vgl. James a. a. O. 136.

ist nur der Kern, das auszubildende Material, unseres totalen Raumbewußtseins. Meiner Meinung nach dauert der Streit der sensationalistischen und der empiristischen Theorien des Raumbewußtseins nur noch an, weil man nicht scharf genug den Unterschied betont zwischen der Empfindungsextensität — diesem absolut einfachen, nie für sich allein vorkommenden Bewußtsein der Größe — und dem ausgebildeten Bewußtsein des Raumes, als Verhältnis aller Positionen angesehen. Letzteres ist entschieden kein Element, sondern eine komplizierte Vorstellung, wobei kinästhetische Vorstellungen einen bedeutenden Teil ausmachen. Besonders verwirrend ist es, wenn Anhänger der sensationalistischen Theorie das Tiefenbewußtsein für elementar oder empfindungsartig erklären; denn letzteres ist zweifellos eine komplizierte Vorstellung, obgleich die Empfindungsextensitäten ihren Kern ausmachen.[1]

Doch ist dies nicht der Platz, unsere Raumauffassung weiter zu erörtern. Für unseren Zweck ist es nur nötig zu erwähnen, daß man bei der Annahme eines unmittelbaren Extensitätsbewußtseins solches als Empfindungselement ansehen kann. Die untergeordnete Frage, ob es nur Farben- und Druckextensitäten oder auch Tonextensitäten, Geschmacksextensitäten und dergleichen gibt, soll ebenfalls unerwähnt bleiben. Meiner Meinung nach ist wenigstens die sogenannte Tonfarbe wirklich eine Tonextensität.[2] Doch ist auch diese Frage für unseren Endzweck nicht wesentlich.

Die Empfindungsextensitäten, ob es nun ihrer nur zwei oder mehrere gibt, unterscheiden sich von den Qualitäten und Intensitäten durch innere Verschiedenheit; von den Qualitäten unterscheiden sie sich weiter, indem sie sich, wie die Inten-

[1] Vgl. M. W. Calkins, „An Introduction to Psychology" (Macmillan 1901) Kap. 7, wo diese Auffassung gründlicher behandelt und nachgewiesen wird, daß der Streit zwischen den nativistischen und den genetischen Theorien des Raumes ganz unwesentlich und durchaus nicht mit der sensationalistisch-empiristischen Streitfrage zu verwechseln ist.

[2] Vgl. Stumpf, „Tonpsychologie". II. S. 536 f.

sitäten, in einfacher Reihenfolge — groß, größer, noch größer — ordnen lassen. Einen Unterschied — außer der oben erwähnten inneren Verschiedenheit — zwischen den Extensitäten und Intensitäten kenne ich nicht.

Nach der physiologischen Seite hin liegt die Annahme nahe, daß die Empfindungsextensitäten von der Zahl der zu einer und derselben Zeit erregten Nervenzellen abhängen. Dementsprechend hängen die Empfindungsextensitäten natürlich auch von der Diffusion der Äther- bzw. atmosphärischen Wellen usw. ab.

Viele Psychologen erkennen ein viertes Empfindungselement oder -attribut, nämlich die Dauer, an. Ebenso wie eine Empfindung Qualität, Intensität und Extensität hat, soll sie auch, nach dieser Auffassung, Dauer haben. Zum Teil verwechselt diese Ansicht objektive mit subjektiver Dauer. Ein jedes psychisches Begebnis, heißt es, also jede Empfindung, ist, ebenso wie ein jedes physikalisches Phänomen, entschieden ein bestimmter Vorgang und hat daher eine gewisse Dauer.[1] Gegen diese Auffassung läßt sich einwenden, daß man mit Bewußtseinselement, bzw. -attribut, auf einen unmittelbaren Bewußtseinsinhalt hindeutet, während diese objektive Dauer, die sowohl an dem physikalischen, wie an dem psychischen Vorgang haftet, durchaus nicht als unmittelbarer Bewußtseinsinhalt gelten kann. Gewiß gibt es ein Bewußtsein der Dauer, aber dieses ist, nach meiner Selbstbeobachtung, bei weitem nicht elementar; es ist im Gegenteil ein sehr kompliziertes Bewußtsein des Bleibenden im Vergleich zu dem Vergehenden.[2] Auch bildet die Dauer nicht, wie die echten Empfindungselemente, einen Inhaltsteil unserer einfachen Wahrnehmungen: wir sehen oder

[1] Dies ist z. B. Külpes Meinung, wenn er sagt, daß wir die Dauer „nach einer objektiven Methode ermitteln *—* können" („Grundriß der Psychologie". § 63. S. 394).

[2] Vgl. Höffding, „Psychologie in Umrissen". 1903. V. Kap. 2.

hören oder riechen ja oft ganz und gar ohne Bewußtsein der Dauer.[1]

Näheres über die Empfindungsarten gehört nicht zu dieser Skizze, die durchaus nicht Detailfragen behandelt. Eine Definition der Empfindung soll aber nicht länger fehlen. Die Empfindung ist der Komplex der immer zusammen vorkommenden Empfindungselemente. Jede Farbenempfindung z. B. ist die Verschmelzung einer gewissen Farbenqualität, Intensität, und Extensität; jeder Ton ist die Verbindung wenigstens einer Tonqualität und Tonstärke. Diese zusammen vorkommenden Empfindungselemente machen eine Empfindung aus.

b) Attributivische Bewußtseinselemente.

1. Gefühlselemente: Lust und Unlust.

Neben unserer Wahrnehmung haben wir zweifellos ein Gefühlsleben; und wenn sich die Wahrnehmungen in Elemente auflösen lassen, so darf auch erwartet werden, daß man die Affekte analysieren kann. In der Tat gibt jeder Psycholog zu, daß die komplizierten Gefühle und Affekte analysierbar sind, und daß sich als Resultat der Analyse einfache Teilinhalte, außer den immer vorkommenden Empfindungselementen, ergeben. Diese Bestandteile des Gefühlslebens heißt man entweder „Gefühlselemente" oder „Gefühlseigenschaften". Als meiner Theorie des Elements gemäß ziehe ich natürlich den Ausdruck „Gefühlselement" vor. Über die Arten dieser Gefühlselemente herrschen viele Meinungen. Doch gibt jeder Psycholog zu, daß es ihrer wenigstens zwei, Lust- und Unlustgefühl, gibt; und daß diese sich wieder ihrer Qualität und Intensität nach unterscheiden lassen. Weiteres über diese Einteilung soll hier nicht gesagt werden.

---

[1] Gegen diese Ansicht vgl. Meumann (Philos. Studien. VIII. S. 503), der dafür hält, daß das Dauerbewußtsein, „das elementare, nicht weiter reduzierbare Zeiterlebnis", niemals bei den Empfindungen fehlt.

Es leuchtet ein, daß diese Gefühlselemente — ob es nun nur zwei oder mehr gibt[1] — unmittelbar als bedeutend verschieden von der ganzen Klasse der Empfindungselemente ins Bewußtsein treten. Ferner ergeben sich, bei näherer Betrachtung, andere Merkmale der Gefühlselemente. Erstens sind die Gefühlselemente von den Empfindungselementen verschieden, indem sie nicht immer vorkommen: man kann sehen und hören, ohne sich darüber zu freuen oder zu betrüben. Zweitens scheinen die Gefühlselemente Bewußtseinsinhalten einer anderen Art anzuhängen: wir sind uns mit anderen Worten nie bloßer Annehmlichkeit oder Unannehmlichkeit, sondern z. B. eines unangenehmen Geschmacks oder einer angenehmen Behaglichkeit bewußt. Daher sind wir berechtigt, diese Gefühlselemente als „attributivische Elemente" anzusehen.

Von den Empfindungselementen sind ferner die Gefühlselemente zu unterscheiden, indem sie von keinem besonderen und sicher zu beschreibenden Reiz veranlaßt werden. Jede Art physikalischen Reizes kann ja bald einen angenehmen, bald einen unangenehmen Eindruck machen. Und obgleich manches darauf hindeutet, daß Lust und Unlust zu Reizintensität und Reizdauer im Verhältnis stehen, so sind diese Verhältnisse doch äußerst kompliziert und bei weitem nicht genug klargelegt.[2] Über die physiologischen Bedingungen der Gefühlselemente herrschen viele Theorien, die aber darüber einig sind, daß es keine Endorgane der Lust bzw. Unlust gibt. Was den weiteren positiven Inhalt angeht, so ist keine Theorie endgültig bewiesen.[3] Es genügt jedoch dem Zweck dieser Abhandlung,

---

[1] Zur Wundtschen Theorie der drei „Gefühlsdimensionen", von denen jede ihre zwei entgegengesetzten Teilrichtungen hat, vgl. „Grundriß der Psychologie". 6. Aufl. S. 98, 100. Zur Kritik derselben vgl. Titchener, „Zeitschr. f. Psych. u. Phys". XIX. 1899. S. 321 (von Wundt, „Philos. Studien". XV. 1899. S. 149, beantwortet).

[2] Vgl. Ebbinghaus, „Grundzüge der Psychologie" I. S. 555 ff.; Wundt a. a. O. I. S. 558; Külpe a. a. O. S. 255 ff.

[3] Vgl. M. W. Calkins a. a. O. Kap. 9. S. 120 ff, wie auch die dort zitierten Stellen.

darzutun, daß den Bewußtseinselementen Gefühlselemente zuzurechnen und näher als attributivische Elemente zu beschreiben sind.

2. Das Realitätsgefühl.[1]

Meiner Meinung nach ist es höchst unwahrscheinlich, daß es unter diesen attributivischen Elementen nur diese Klasse der Gefühlselemente, Lust und Unlust, gibt. Zu Lust und Unlust muß man wenigstens, wie es mir scheint, ein Realitätselement — wie man es nennen kann — hinzufügen. Brentano hat schon vor vielen Jahren angedeutet, daß das „als wahr Annehmen" sowohl, als das „als falsch Verwerfen" eine besondere Art des Bewußtsein ist;[2] und viele andere bedeutende Psychologen teilen diese Meinung.[3] Dieses Bewußtsein der Realität soll als Element gelten, weil es sich nicht in andere Bewußtseinsbestandteile analysieren läßt, d. h. weil es sui generis und nicht zu beschreiben, ein ganz eigentümliches Bewußtsein ist. Zu den Gefühlselementen, Lust und Unlust, läßt sich jedoch das Realitätsgefühl als koordinierte Gruppe einer umfangreicheren Klasse (nämlich der der attributivischen Bewußtseinselemente) aus folgenden Ursachen gruppieren: Erstens hängt das Realitätselement Bewußtseinsvorgängen einer anderen Art an, d. h. man ist sich nie bloßer Realität, sondern immer eines realen Etwas bewußt. (Dieses Reale mag, wohl verstanden, von vielerlei Art sein, sei es, daß man sich nicht nur des wirklich Vorkommenden, sei es, daß man sich auch des logisch Richtigen und auch des einfach Kongruierenden

---

[1] In diesem, wie auch im gleichem Zusammenhange, bedeutet das Wort „Gefühl" weder Lust noch Unlust, sondern „irgend ein einfaches Bewußtsein".

[2] Vgl. Brentano, der den Ausdruck „Urteil" gebraucht. (Psychologie. S. 262, 270 et al.)

[3] Vgl. J. S. Mill, Bemerkung zu seiner Ausgabe von James Mill, „Analysis of the Phenomena of the human Mind". I. S. 412; James a. a. O. II. S. 287.

als real bewußt sein mag.) Zweitens kommt das Realitätselement bei weitem nicht immer vor. Man ist sich ja oft eines Ereignisses weder als real noch als unreal bewußt. Die Behauptung, daß alles als „real“ erkannt wird, wenn es uns nicht als unreal vorkommt, ist entschieden falsch, obgleich sie von vielen Psychologen vertreten wird. Ganz im Gegenteil gelten uns die Gegenstände unserer Phantasie meistenteils weder für real noch für unreal. Wenn wir uns z. B. in die klassische Walpurgisnacht im Faust ganz vertieft haben, so sind wir uns weder der Realität noch der Unrealität bewußt: das alles ist so lebendig, daß wir nicht einmal fragen, ob es real ist. Ob das Bewußtsein der Unrealität auch elementar, oder ob es aus dem Realitätselement und dem Bewußtsein der Negation zusammengesetzt ist, braucht hier nicht berührt zu werden.

3. Das Aufmerksamkeitsgefühl (?).

Es mag hinzugefügt werden, daß, wenn man geneigt wäre, die Aufmerksamkeit als elementar anzusehen, man ein Aufmerksamkeitselement annehmen müßte. Dieses wäre dann mit den Gefühlselementen und dem Realitätselement mit unter diese Klasse der attributivischen Bewußtseinselemente zu zählen.[2] Die vielbestrittene Frage der Aufmerksamkeit wird jedoch der Kürze wegen in dieser Schrift nicht behandelt werden. Außer obiger Ansicht gibt es, wie bekannt, mindestens zwei wichtige Auffassungen der Aufmerksamkeit. Nach der einen bildet sie die Grundform des Willens,[3] nach der anderen besteht sie aus kinästhetischen Vorstellungen.[4]

---

[1] Gegen diese Ansicht, vgl. James, a. a. O. II. S. 287.

[2] Vgl. Wundts Ausdruck, „Element der Klarheit“. Vgl. auch Münsterbergs Lehre über Lebhaftigkeit. („Grundzüge der Psychologie“. S. 292, 531 et al.)

[3] Vgl. Wundt, „Physiologische Psychologie“. 4. Aufl. II. S. 562 et al.

[4] Vgl. Titchener, „An Outline of Psychology“. Chapter VI.

c) Relationselemente.

Nach der gewöhnlichen Auffassung gibt es höchstens zwei Arten Bewußtseinselemente: Empfindungs- und Gefühlselemente. Hingegen behaupte ich, daß nicht nur Realitätselemente, und vielleicht ein Aufmerksamkeitselement, sondern außerdem noch eine ganze Klasse Bewußtseinselemente mitgerechnet werden müssen. Diese hinzugefügte Klasse, die nun besprochen werden soll, nenne ich mit Vorliebe, nach Herbert Spencers Vorschlag, „Relationselemente" oder auch „relationelle Elemente".

Um zu entscheiden, ob es außer den sogenannten substantivischen Bewußtseinselementen (den Empfindungselementen) und den attributivischen Elementen (Gefühlselementen, Realitätselement und Aufmerksamkeitselement — wenn man diese zwei letztgenannten annimmt —) noch andere nicht analysierbare Bestandteile des Bewußtseins gibt, wird man am besten seine Gedankenvorgänge und sein Wiedererkennen innerlich beobachten. Man soll sich dabei fragen, ob man Denken und Wiedererkennen ganz und gar in Empfindungs- und Gefühlselemente usw. auflösen kann. Man analysiere z. B. sein Wiedererkennen des Lützowufers nach langer Abwesenheit von Berlin. In diesem geistigen Vorgang ergeben sich sofort verschiedene Farbentöne, Farbenstärken und Formvorstellungen; schärfere Beobachtung enthüllt dazu erstens gewisse organische Empfindungen, und zweitens kinetische Vorstellungen der Entspannung; drittens aber enthält auch dieses Wiedererkennen zweifellos ein Gefühl der Annehmlichkeit oder Vertrautheit. Doch ist das Wiedererkennen, meiner Meinung nach, noch nicht damit ganz in seine Elemente aufgelöst, daß man Empfindungen — besonders kinetische und organische — und Gefühlselemente darin entdeckt. Es bleibt noch ein unbeschriebener Teil des Erlebnisses übrig, das man nur als „Bekanntheitsgefühl" charakterisieren kann, und das sich nicht in substantivische und attributivische Elemente auflösen läßt.

Ähnliches ergibt sich wenn man einen Vergleichungsakt beobachtet. Man vergleicht z. B. ein C dur auf einer Orgel mit demselben C dur auf einem Klavier. Das resultierende Bewußtsein beschreiben wir mit den Worten: „Der Orgelton ist voller.“ In welche Elemente läßt sich nun dieses Bewußtsein analysieren? Meiner Beobachtung nach enthält es entschieden außer dem empfindungsartigen Bewußtsein der Vollheit und außer dem begleitenden kinetisch-organischen Empfindungskomplex zweifellos auch eine Vorstellung, die sich nicht in Empfindungs- und Gefühlselemente auflöst — sozusagen ein „Mehrgefühl“.

Die Frage, ob es wirklich solche Bewußtseinselemente gibt, muß, wie angedeutet, aus der Selbstbeobachtung heraus beantwortet werden. Denn es gibt keine physikalischen Prozesse und keine Endorgane, die dem Bewußtsein der Bekanntheit, der Ungleichheit, der Vielheit usw. entsprechen. Daß innere Beobachtung sowohl äußerst lückenhaft als auch fehlerhaft ist, und daß wir uns oft damit betrügen, muß man zugestehen. Doch ist sie das einzige uns zur Verfügung stehende Mittel, um das eigene Bewußtsein zu erkennen, und am Ende verläßt sich jeder Psycholog — selbst der geistreichst experimentierende — darauf. Nun spricht die Selbstbeobachtung, wie ich überzeugt bin, entschieden für Bewußtseinselemente, die nicht aus lauter Empfindungs- und Gefühlselementen zusammengesetzt sind. Realitätselemente haben wir schon erwähnt, und wir haben dargetan, daß sie sich in gewisser Weise mit den Gefühlselementen klassifizieren lassen. Wir beschäftigen uns also in diesem Abschnitt mit einer völlig neuen Klasse der nicht empfindungsartigen und nicht gefühlsartigen psychischen Vorgänge: mit Vorstellungen der Einheit und der Vielheit, der Totalität, der Gleichheit und der Ungleichheit, des Zusammenhangs und des Gegensatzes, des Zunehmens und des Abnehmens. Ob alle diese Bewußtseinsvorgänge gar nicht weiter analysierbar und absolut einfach sind, braucht man nicht zu präzisieren; denn — wie oben zugegeben — wäre es sehr leicht, sich durch Selbst-

beobachtung darüber zu täuschen. Was sich jedoch als sicher ergibt, ist, daß die eben aufgezählten Vorstellungen relativ einfach sind und nicht aus bloßen Empfindungen und Gefühlen bestehen. Entweder sind sie besondere Bewußtseinselemente, oder sie enthalten solche besondere Bewußtseinselemente, und charakterisieren sich dadurch. Entschieden zusammengesetzt, doch nicht aus lauter Empfindungs- und Gefühlselementen, sind das Bekanntheitsgefühl und das urteilende Bewußtsein.

Ähnliches läßt sich über die Relationselemente, wie über die anderen Elemente präzisieren: Man ist sich unmittelbar bewußt, daß diese ganze Klasse der Relationselemente sich von den substantivischen wie auch von den attributivischen unterscheidet. Außer diesem unmittelbaren Bewußtsein des Unterschiedes ergibt sich bei fernerer Reflexion noch ein beschreibbares Merkmal der Relationselemente. Im Gegensatz zu den Empfindungselementen sind diese sogenannten Relationselemente, wie auch die attributivischen Elemente, unselbständig: sie kommen nicht immer vor, und auch nicht ohne andere gleichzeitige psychische Erlebnisse. Im Gegensatz zu den attributivischen Elementen allein, hängen die relationellen immer von mehr als einem Bewußtseinsvorgang ab. Das Bewußtsein der Vielheit, oder des Zusammenhanges, oder der Gleichheit usw. bedarf notwendigerweise der Anwesenheit von wenigstens zwei anderen Teilinhalten des Bewußtseins: man ist sich, mit anderen Worten, des Zusammenhanges von X und Y, der Ungleichheit von A und B bewußt, wogegen das X ohne das Y als angenehm erkannt werden kann. Das Einheitsbewußtsein ist eine scheinbare Ausnahme, doch auch hier ist man sich immer der Einheit im Gegensatz zur Vielheit bewußt.

Die Relationselemente sind offenbar weder von einem bestimmten physikalischen Reiz, noch von Endorganerregungen bedingt. Ihre physikalische Bedingung ist intracortical, doch was sie eigentlich ist, läßt sich nicht experimentell entdecken. Nach der Angabe von James wären die Relationselemente durch Erregung intracorticaler Nervenfasern bedingt; nach der Ansicht

Flechsigs auch durch Zellenerregung der „Assoziationszentren“. Jedenfalls ist die experimentelle Untersuchung dieser Bewußtseinsvorgänge indirekt und nur mit großer Mühe durchzuführen.

Das Vorkommen dieser Relationselemente ist so heftig bestritten worden, daß die Frage kritisch behandelt werden muß. Zweierlei Theorien pflegt man dieser Lehre entgegenzusetzen. Einerseits gibt man zu, daß das Bewußtsein nicht aus lauter Empfinden und Fühlen besteht, daß es vielmehr Denkformen und Willensaffirmationen enthält; doch behauptet man zur selben Zeit, daß sich diese Denkformen und Willensaffirmationen nicht in Elemente auflösen lassen, vielmehr daß sie einer ganz anderen Bewußtseinsart angehören. Diese Kantische Auffassung ist aber offenbar höchst inkonsequent. Entweder ist es ganz und gar unrichtig, die Bewußtseinsvorgänge in Elemente zu analysieren, oder man muß die Methode überall durchführen. Unmöglich kann es erlaubt sein, Wahrnehmungen, Phantasien und Leidenschaften in ihre Bestandteile aufzulösen, aber in Hinsicht auf Gedanken und Entschlüsse plötzlich einen anderen Standpunkt zu wählen, und von Denkformen usw. statt von Elementen zu sprechen.

Diese intellektualistische Theorie ist daher eine nebelhafte und bedarf nicht weiterer Behandlung. Weit wichtiger ist die sensationalistische Auffassung, der zufolge jedes Bewußtsein sich in lauter Empfindungen und Gefühle auflösen läßt. Die Stärke dieser Theorie besteht in ihrer Betonung der Anwesenheit von kinetischen und organischen Empfindungen, denn die ältere intellektualistische Theorie hatte letztere zu sehr vernachlässigt. Der sensationalistischen Theorie entgegen ist jedoch bei obiger Analyse des Denkens und des Wiedererkennens erklärt worden, daß die Analyse, worauf jene sich gründet, eine unvollständige ist, mit anderen Worten, daß unsere Vorstellungen sich tatsächlich nicht in lauter Empfindungen und Gefühle auflösen lassen. Doch muß hinzugefügt werden, daß sich der Streit über das Vorkommen der Relationselemente leicht erklären läßt. Denn

diese Vorstellungen sind zweifellos weniger lebhaft und weniger leicht bemerkbar als die Empfindungen und Gefühle. Deshalb nennt sie James „transitive Bewußtseinszustände" und bemerkt: „It is very difficult introspectively, to see the transitive parts for what they really are. — Let any one try to cut a thought across in the middle and get a look at its section, and he will see how difficult the introspective observation of the transitive tracts is. — As a snowflake crystal caught in the warm hand is no longer a crystal but a drop, so, instead of catching the feeling of relation moving to its term, we find we have caught some substantive thing, usually the last word we were pronouncing."[1]

Obgleich, wie oben dargetan, die Beobachtung und die experimentelle Erforschung dieser Relationselemente äußerst schwer ist, und obgleich die gewöhnliche Psychologie ebendeshalb nichts davon wissen will, fehlt es doch nicht an Psychologen, die sie anerkennen. Unter den in deutscher Sprache schreibenden erwähne ich folgende:

1. Ehrenfels, dem das Verdienst zufällt, diese Phasen des Bewußtseins unter dem Namen „Gestaltqualitäten" zuerst diskutiert zu haben.[2]

2. Meinong, der die Theorie von Ehrenfels ergänzt und ausbildet, indem er erst den Namen „fundierter Inhalt" und später den Ausdruck „Gegenstand höherer Ordnung" anstatt „Gestaltqualität" vorschlägt.[3]

3. Cornelius, der die Gestaltqualitäten als Merkmale von Bewußtseinskomplexen, d. h. „vorgefundene Ähnlichkeiten —

---

[1] A. a. O. I. S. 244. Vgl. A. Meinong, Zeitschrift. XXI. 1899. S. 237ff., bes. S. 242.

[2] Vgl. Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie. 1890. Bd. XIV. S. 249. f. Ehrenfels findet in Machs „Beiträgen zur Analyse der Empfindungen" eine Vorahnung dieser Lehre.

[3] Vgl. Zeitschrift 1891. II. S. 247 f, bes. S. 253 und XXI 1899. S. 182 f. Vgl. A. Höfler, der („Psychologie", S. 152 f.) die Lehre Meinongs formuliert.

nicht bloß zwischen einzelnen Teilinhalten, sondern zwischen Komplexen" — ansieht.[1]

4. Ebbinghaus, der diese Art Bewußtseinserscheinungen „Anschauungen" nennt und als „allgemeinschaftliche Eigentümlichkeiten" der Empfindungen von den „spezifischen Eigentümlichkeiten" derselben, d. h. Qualitäten und Intensitäten, unterscheidet.[2]

5. Münsterberg, der unter jenen Merkmalen der Empfindung, die er Wertqualitäten nennt, Relationselemente (wie auch was wir attributivische Elemente genannt haben) zählt.[3]

Obgleich die Theorien von Ebbinghaus und Münsterberg unabhängig voneinander und von den übrigen entwickelt worden sind, und obgleich, wie erwähnt, die verschiedenen Lehren meistens eine verschiedene Terminologie anwenden, stehen sie doch alle fünf unverkennbar in innerem Zusammenhange. Besonders ähnlich sind sich die vier ersten, denn sie stimmen alle wesentlich in ihrer Aufzählung dieser Bewußtseinsinhalte überein. Als solche rechnen sie: einerseits Vorstellungen der räumlichen Gestalt und der Melodie, andererseits das Bewußtsein der Ähnlichkeit, Gleichheit, Einheit, Vielheit usw. Diese Aufzählung macht jedoch, meiner Meinung nach, gerade den Hauptfehler dieser Lehren aus. Denn es leuchtet ein, daß Vorstellungen der räumlichen Gestalt komplizierte Bewußtseinsereignisse sind, die wenigstens zum Teil aus Empfindungen bestehen, und daß sie daher den wahren Relationselementen — dem Ähnlichkeitsbewußtsein, dem Einheitsbewußtsein usw. — sehr ungleich sind. Dasselbe gilt, mutatis mutandis, von der Melodievorstellung. Das Zu-

---

[1] a. a. O. S. 70, 164 et al. Zeitschrift 1899. XXII. S. 101 f. Die Lehre von den Merkmalen als Ähnlichkeiten ist, im letztgenannten Zitat, im Anschluß an eine Lehre G. E. Müllers ausgebildet. Vgl. Zeitschrift 1898. XVII. S. 107 f; Vorlesungsdiktate von Schumann ausgegeben.

[2] a. a. O. S. 410 ff.

[3] a. a. O. Kap. 8, § 4. S. 290 ff.

sammenfassen von diesen heterogenen Bewußtseinsinhalten, Vorstellungen von räumlicher Gestalt und von Melodie mit Ähnlichkeits- und Gleichheitsvorstellungen, ist also ganz unrichtig; und solche Kritik, wie sie Schumann an der Auffassung von Raum und Melodievorstellungen als Gestaltqualitäten übt,[1] ist zwar meist berechtigt, trifft aber die echten Relationselemente selbst gar nicht. (Diese Einwendung gegen die übliche Aufzählung der relationellen Bewußtseinsinhalte läßt sich nicht gegenüber Münsterbergs Theorie aufrecht erhalten, denn obgleich er Raum und Zeitrichtungen unter die Wertqualitäten einreiht, faßt er Raum und Zeitgestalt als „Formqualitäten" auf.)

Von englischen Theorien dieser Art kenne ich die Lehren von Spencer, James und G. F. Stout. Diese drei Psychologen erkennen entschieden Bewußtseinsvorgänge, die weder Empfindungen noch Gefühle sind, an. Spencer nennt sie „relational feelings" und sagt darüber: „What we call a relation proves to be itself a kind of feeling — the momentary feeling accompanying the transition from one conspicuous feeling to an adjacent conspicuous feeling. — The contrast between these relational feelings and what we ordinarily call feelings is so strong that we must class them apart. Their extreme brevity, their small variety, and their dependence on the terms they unite, differentiate them in an unmistakeable way."[2]

James faßt, was wir attributivische und was wir relationelle Elemente genannt haben, unter dem einen Namen „transitive feelings" zusammen, und beschreibt sie mit seiner gewohnten Treue und Lebhaftigkeit.[3]

Stout sagt: „The schematic apprehension of a whole is as much a distinct factor in mental process, as is the sensation of red or blue."[4]

---

[1] Zeitschrift 1898. XVII. S. 128 f.
[2] „Principles of Psychology", Vol. I. Part. II. Chap. 2, § 65.
[3] Vgl. die oben S. 27 zitierte Stelle.
[4] „Analytic Psychology". II. S. 42.

Doch im allgemeinen müssen wir zugestehen, daß keiner dieser englisch schreibenden Psychologen systematisch genug diese Bewußtseinsereignisse behandelt.

Was den Namen betrifft, so scheint mir der Name „Gestaltqualität“ zu eng mit der oben angedeuteten Verwechslung der Raumvorstellungen und den Relationselementen verbunden; die Ausdrücke „fundierter Inhalt“ und „Gegenstand höherer Ordnung“ sind zu metaphorisch, um sich dem Gebrauche zu empfehlen; die Ausdrücke „Anschauung“ und „Form“ sind von den Kantianern und anderen zum Überdruß gebraucht worden; der Ausdruck „transitiv“ schließlich betont zu stark die zeitliche Dauer und zu wenig den Inhalt der betreffenden Bewußtseinserscheinungen. Deshalb ziehe ich schließlich noch Spencers Ausdruck „Relationselement“ vor. Jedoch ist es ziemlich einerlei, was für einen Namen man braucht, vorausgesetzt, daß man diese Bewußtseinselemente nicht, wie gewöhnlich, total vernachlässigt.

B. Der doppelte Standpunkt in der Psychologie: Vorgangspsychologie und Ichpsychologie.

Wir kommen endlich zu unserem Hauptproblem, den beiden Auffassungsweisen der Psychologie, nachdem wir, zur Einführung, die psychologische Analyse, die diesen zwei Begriffen gemeinsam ist, diskutiert haben. Die These, die ich aufrecht zu erhalten versuche, ist folgende: Psychologisch kann man das Bewußtsein von zwei Standpunkten aus betrachten: Entweder faßt man das Bewußtsein ganz und gar ohne Rücksicht auf das bewußte Ich als eine Reihe verketteter psychischer Vorgänge auf, oder aber als ein vielseitiges Bewußtsein des eigenen Ich in seinen Beziehungen. Diesen zwei Gesichtspunkten gemäß gibt es eine

zweifache Psychologie: Vorgangspsychologie[1] und Ichpsychologie.[2] Jedes Bewußtsein kann von beiden Standpunkten aus angesehen werden: mit anderen Worten, alle beide Methoden können ganz konsequent durchgeführt werden. Der übliche, wechselnde Gebrauch bald dieser, bald jener Methode ist daher äußerst inkonsequent und tadelnswert.

In der „Vorgangspsychologie" sieht man das Bewußtsein als eine Reihe von psychischen Vorgängen an. Jeder Vorgang ist ein in psychische Elemente analysierbares, konkretes, inneres Erlebnis; er hat eine bestimmte Stelle in der Zeit, er steht deshalb mit den vergangenen und mit den zukünftigen Vorgängen in einem Kausalverhältnis, diese bestimmend und von jenen bestimmt. Wissenschaftlich behandelt man diese Vorgänge, indem man sie 1. in ihre einfachsten Bestandteile zerlegt; 2. je nachdem diese oder jene Bestandteile (oder auch Begleiterscheinungen) hervorragen, klassifiziert; und 3. sowohl durch ihre vorangehenden psychischen, wie durch ihre physikalischen und physiologischen Bedingungen erklärt. Meine Vorstellung z. B. der San Zeno Kirche zu Verona läßt sich 1. in ihre psychischen Elemente der Farbe, Räumlichkeit, Annehmlichkeit, Bekanntheit usw. analysieren; läßt sich 2. durch die hervorragenden Empfindungselemente und die nur cortical erregten physiologischen Begleitserscheinungen als Gedächtnisbild[3] klassifizieren; und läßt sich 3. teils durch die vorangehende Wahrnehmung einer Messinglampe, teils durch Erregung der Zellen des Occipitallappens erklären.

---

[1] Es wäre wünschenswert, mit einem einzigen Wort die Bedeutung von „psychischer Vorgang" wiedergeben zu können; d. h. wir bedürfen ein Wort, das Vorstellung, Begriff, Affekt, Willenshandlung usw. umschließt. Doch fehlt solches Wort, soviel ich weiß, in jeder Sprache.

[2] „Selbstpsychologie" und „Subjektpsychologie" — vielleicht auch Aktivitätspsychologie und Funktionspsychologie — wären Synonyme für denselben Begriff.

[3] Zur ausführlichen Besprechung des Gedächtnisses, vgl. S. 46, 56 Anmerkung [2].

Wie oben angedeutet, kann man das Bewußtsein ganz und gar ohne Rücksicht auf das bewußte Selbst ansehen. Wie sich später ergeben wird, kann man sogar in allen Gebieten der Psychologie diese Auffassung durchführen. Man kann in der Tat das Bewußtsein ohne Rücksicht auf das Ich studieren, ebenso wie der Botaniker ein Blatt pflücken und es ohne Rücksicht auf den Baum, an dem es gewachsen ist, unter dem Mikroskop untersuchen kann. Doch ist solche Behandlung des Bewußtseins unvollständig, da sie eine feststehende Tatsache vernachlässigt: die Tatsache nämlich, daß ein jedes Bewußtsein irgendeinem Ich angehört. Sogar wenn man, bei der Beobachtung der bloßen Vorstellung, das Ich absichtlich vernachlässigt, nimmt man es doch stillschweigend an. Man weiß ja immer unmittelbar, daß ein jedes Bewußtsein persönlich ist, daß man nicht sagen darf, „es gibt ein Bewußtsein", in demselben Sinne in dem man sagt, „es regnet", oder „es blitzt". Wie James sagt, ist „jede Vorstellung Teil eines persönlichen Bewußtseins. — In diesem Saal," fährt er fort, „gibt es eine Menge Vorstellungen, Ihre und meine. Meine Vorstellung gehört zu meinen anderen Vorstellungen, und Ihre Vorstellungen zu Ihren anderen. Die einzigen Vorstellungen, die wir natürlicherweise behandeln können, befinden sich in persönlichen Bewußtseinszuständen — in Selbsten, in konkreten ‚Ichs' und ‚Dus'."[1]

Dieses Ich, oder Selbst, oder Subjekt, läßt sich natürlich nicht definieren, denn es ist das Intimste, das Primärste, das wir kennen, und kann deshalb nicht in anderen Ausdrücken wiedergegeben werden. Das Ich ist einfach das Ich; ein jeder weiß für sich, was es ist; im eigentlichsten Sinn des Wortes läßt es sich nicht definieren. Jedoch läßt sich das Selbstbewußtsein wenigstens teilweise nach zwei Seiten hin beschreiben.

[1] „Briefer Psychology", S. 153. Vgl. Münsterberg, a. a. O. S. 14 u. S. 31, für eine andere, jedoch verwandte Auffassung. Vgl. auch Lipps, „Tatsachen des Bewußtseins", S. 409 und „Leitfaden der Psychologie" (1903) S. 2.

Man kann erstens das Selbstbewußtsein, sowie den psychischen Vorgang, in sogenannte Elemente — substantivische, attributivische und relationelle — analysieren. Man ist sich, zweitens, bewußt, daß man das eigene Selbst oder Ich, nur im Gegensatz und im Verhältnis zu anderen Selbsten kennt; und die verschiedenen Arten des Selbstbewußtseins unterscheiden sich voneinander, je nachdem sie dieses oder jenes Verhältnis zu jenen anderen Selbsten betonen. So erreicht man das wichtige Ergebnis: daß jedes Ich wesentlich ein geselliges Ich ist. Das Ich, das den bewußten Vorgängen zugrunde liegt, ist kein einsames, unverwandtes Selbst, sondern ein Ich, das mit einer ganzen Gruppe von anderen Ichs unlösbar verkettet ist. Ich z. B., der ich diese Seite lese, kann mir meines Selbst absolut nicht anders bewußt sein, als in den verschiedensten Verhältnissen mit vielen Persönlichkeiten. Ich versuche z. B., aus meinem Bewußtsein die Tatsache, daß ich Sohn, Bruder, Angehöriger des Deutschen Reichs, Bürger der Stadt Leipzig, Mitglied der Universität und der lutherischen Kirche bin, zu entfernen. Ich entdecke aber sogleich, daß eine solche Vernichtung meiner Sozialverhältnisse zur selben Zeit eine Vernichtung meines Ichs ist. Wenn ich nicht dieser Sohn, Bruder und Bürger wäre, so wäre ich nicht Ich.

In der Tat ist der Versuch, eine Psychologie ohne Rücksicht auf das Ich zu formulieren, wie konsequent er auch sein mag, doch so verfehlt wie ein Schauspiel ohne Helden. Jetzt endlich rufen wir diesen vernachlässigten Helden heraus, und presto machen wir die Entdeckung, daß unser Hauptcharakter nicht allein erscheinen will: er tritt mit seiner ganzen Gesellschaft vor den Vorhang.[1] Denn unser Faust ist keine alleinstehende Gestalt; er ist der Lehrer Wagners, der von Mephistopheles Verführte, der Liebhaber Gretchens. Ohne diese mit ihm verbundenen Personen gäbe es überhaupt keinen Faust; jemand anders, aber nicht dieser gewisse Faust, würde zurückbleiben.

---

[1] Vgl. M. W. Calkins a. a. O. S. 152, eine Stelle, die hier umschrieben ist.

Das Ich, welches der Psycholog behandelt, ist also immer ein zu Anderen im Verhältnis stehendes Selbst oder Subjekt.

Die Entdeckung, daß die Natur des Ichs wesentlich gesellig ist, zeigt zugleich zwei fundamentale Seiten des Selbstbewußtseins: einerseits eine egoistische, herrschsüchtige, das eigene Selbst betonende Seite, und andererseits eine altruistische, sich anpassende, auf die anderen, zueinander in Beziehung stehenden Selbste Rücksicht nehmende Seite. Obgleich, wie oben angedeutet, die eine Seite in der anderen enthalten ist, wie z. B. der Nordpol des Magneten den Südpol voraussetzt, ist man sich doch in der ersten Phase des eigenen engeren Ichs besonders bewußt, während man sich in der zweiten Phase vorzüglich mit den anderen Ichs beschäftigt.

Natürlich sind diese Ausdrücke „egoistisch" und „altruistisch" psychologisch und nicht ethisch zu verstehen. Man muß sich vor der Ansicht hüten, welche „egoistisch" als „eigennützig", und „altruistisch" als „uneigennützig" auffaßt und deshalb jenes Verfahren loben, dagegen dieses tadeln will. Als Psychologen sind wir durchaus nicht berechtigt, nach moralischen Normen zu urteilen. Vom psychologischen Standpunkte heißt daher „egoistisch" das, was besonders auf das eigene Selbst, und „altruistisch" das, was auf die fremden Selbste Rücksicht nimmt. Wenn ich z. B. meinem Freund das eben erschienene Journal reiche, so betone ich seine Interessen, nicht die meinigen; wenn ich mir eine zweite Tasse Kaffee bestelle, weil die erste mir nicht schmeckte, so ist das Bewußtsein des eigenen Ichs herrschend. Ich habe kein Bewußtsein, was nicht entweder mich selbst und meine Geschäfte oder die fremden Ichs nachdrücklicher betont.

Noch zwei Paare entgegengesetzter Verhältnisarten erkennen wir im Selbstbewußtsein, von diesem sozialen Standpunkte aus betrachtet. An dieser Stelle können sie nur kurz beschrieben werden, aber die folgenden Abschnitte sollen versuchen, sie klarer zu definieren, wie auch mit Beispielen zu erläutern. Erstens unterscheiden sich Selbstbewußtseinsereignisse dadurch,

daß sie entweder auf besondere Selbste, oder auf Selbste im allgemeinen, Rücksicht nehmen. Wie sich ergeben wird, ist z. B. das Wahrnehmen ein unbestimmtes Bewußtsein irgendwelcher mitwahrnehmenden Ichs, während der Haß sich gegen ein besonderes Ich richtet. Zweitens kann man jedes Bewußtsein als entweder „leidend" oder „tätig" — passiv oder aktiv — ansehen. Als Beispiele dieser zwei Extreme möchte ich einerseits auf das Wahrnehmen, andererseits auf den Willen hinweisen.

Die Terminologie betreffend, mag hier hinzugefügt werden, daß man diese primären Verhältnisse des Selbstbewußtseins ganz schlußrichtig Elemente nennen könnte. Jedoch scheint es der Klarheit wegen passender, wie auch gebräuchlicher, den Namen „Element" für solche einfache Teilinhalte des Bewußtseins zu reservieren, wie man sie sowohl in der Vorgangspsychologie wie auch in der Ichpsychologie anerkennt. Daher nennt man ein solches fundamentales Verhältnis des sozialen Selbstbewußtseins lieber nicht „Element", sondern „Phase" oder „Haltung" des Bewußtseins.

Dem Verhältnis dieser zwei oben geschilderten Auffassungen der Psychologie müssen wir noch einen Blick schenken. Der Hauptunterschied ist schon wiederholt erklärt worden: nach der einen Methode vernachlässigt man das Selbst, d. h. das Ich; nach der anderen betrachtet man das Bewußtsein als wesentlich soziales Selbstbewußtsein. Ein zweiter Unterschied besteht darin, daß die Vorgangspsychologie eine Kausalwissenschaft ist, d. h. daß sie die nachfolgenden psychischen Vorgänge als miteinander — und auch mit physiologischen und öfters mit physikalischen Vorgängen — im Kausalverhältnis stehend ansieht.[1] Dagegen ist die Ichpsychologie keine Kausalwissenschaft, denn ihr Gegenstand ist ja das Ich; und kein Ich

[1] Münsterberg und andere (vgl. Münsterberg, a. a. O. S. 87 ff. und Royce, „Spirit of Modern Philosophy", S. 403) lehren, daß das Kausal-

ist, wenigstens ursprünglich, ein Gegenstand in der Zeit. Man denkt sich sein körperliches Wesen als zu einer gewissen Zeit anfangend, und man stellt sich vor, daß gewisse Vorstellungen in einer gewissen Zeit vorkommen; aber man betrachtet nicht sein inneres Selbst als in die Zeitreihe gehörig. Daher denkt man sich nicht gewisse Ich so, als ob sie miteinander in zeitlichen und deshalb in kausalen Verhältnissen stünden. Dagegen verhalten sich diese verschiedenen bewußten Subjekte egoistisch oder altruistisch, leidend oder tätig usw. zueinander. Über diese zwei wichtigen Unterschiede zwischen der Vorgangspsychologie und der Ichpsychologie dürfen wir nichtsdestoweniger die Gleichheit dieser zwei Ansichten nicht vergessen. Von dem einen wie von dem anderen Standpunkte aus läßt sich das Bewußtsein in die sogenannten Elemente analysieren. Zu vermeiden ist die übliche Vorstellungsweise, nach welcher nur die psychischen Vorgänge und nicht das Selbstbewußtsein als in Elemente auflösbar anzusehen sind. Dagegen ist die Leidenschaft z. B. ein angenehmes oder unangenehmes Verhältnis zweier Ich, und das Wahrnehmen ist ein mit anderen Subjekten geteiltes Bewußtsein, worin Empfindungselemente die Hauptrolle spielen. Mit anderen Worten: jedes psychische Element ist als der Bestandteil entweder eines psychischen Vorgangs oder des oben beschriebenen Selbstbewußtseins anzusehen.

Schließlich müssen noch die Einwände gegen Annahme einer Ichpsychologie erwähnt werden. Die meisten Psychologen vernachlässigen stillschweigend eine solche Auffassung. Andere halten eine Untersuchung über die Natur des Selbstbewußtseins für wichtig, wollen sie aber nur als Philosophie oder als Soziologie oder auch als Geschichte, aber in keinem Falle als Psychologie

---

verhältnis nur zwischen physischen und nicht zwischen psychischen Tatsachen besteht. Diese Ansicht teile ich durchaus nicht, denn sie widerspricht der seit Hume feststehenden Auffassung des Kausalverhältnisses als im Grunde eines Verhältnisses der einander bestimmenden zeitlichen Vorgänge — psychischer sowohl als physischer Art.

gelten lassen.[1] Ich dagegen nenne wissenschaftliches Studium des Verhältnisses eines Ich zu anderen Ichs deswegen Psychologie anstatt Philosophie, weil die Philosophie ein Studium der Totalrealität ist, die Psychologie eine Naturwissenschaft, also ein Studium der Tatsachen. Daß bewußte Subjekte Tatsachen sind, bezeugt die allgemeine Erfahrung, welche ursprünglich nur zwei große Klassen der Tatsachen, Ichs und Nichtichs, erkennt. Die Wissenschaft besteht nun einfach in der analysierenden, klassifizierenden und erklärenden Behandlung der Tatsachen der allgemeinen Erfahrung. Daß die Ichpsychologie wirklich einer solchen Handlung fähig ist, soll in dem folgenden Abschnitte erläutert werden. Mit anderen Worten: obgleich Selbste zweifellos Gegenstand der philosophischen Erörterung sein mögen, bilden sie auch eine wichtige Klasse der wissenschaftlich zu behandelnden Phänomene. Als Phänomene angesehen, muß man sie daher systematisch analysieren, klassifizieren und erklären. Zweitens ist die Ichpsychologie deswegen nicht mit der Soziologie zu indentifizieren, weil letztere im Gegensatz zur Psychologie die Menschenmassen untersucht, ohne Rücksicht darauf, ob sie bewußt oder unbewußt handeln. Auch betont sie die Menge, während die Psychologie ursprünglich ihre Aufmerksamkeit auf das Individuum richtet. Schließlich ist der Ausdruck „Ichpsychologie" dem in derselben Bedeutung gebrauchten Ausdruck „Geschichte" deshalb vorzuziehen, weil seit Plato die Psychologie als ein Studium des Selbstbewußtseins galt, während der Ausdruck „Geschichte" seit Menschengedenken eine zeitliche Auffassung einschließt.

---

[1] Vgl. Münsterberg, „Grundzüge", Kap. 3.

C. Die Bewußtseinserscheinungen von diesen zwei Standpunkten aus betrachtet.

a) Die Wahrnehmung und das Wahrnehmen.

Nachdem ich oben die zwei Hauptmethoden der Psychologie entwickelt habe, ist es an der Zeit, die verschiedenen konkreten Bewußtseinserscheinungen zu erörtern, um darzutun, wie sie wirklich nach der einen wie nach der andern Methode behandelt werden können. Bei dieser Darlegung werde ich folgendes Verfahren einschlagen: 1. Ich analysiere erst das in Frage kommende Bewußtsein, und zwar a) als Selbstbewußtsein sowohl wie als psychischer Vorgang angesehen, in seine Elemente, und b) vom Standpunkte des Selbstbewußtseins allein, in seine Sozialverhältnisse. 2. Klassifiziere ich die Bewußtseinserscheinungen nach den Gleichheiten und Ungleichheiten beider Arten. In bezug auf diese zweifache Analyse und die ihr entsprechende Einteilung leuchtet ein, daß bald das eine bald das andere Prinzip von besonderer Wichtigkeit ist. Die Diskussion z. B. über das Wesen des Wiedererkennens betont hauptsächlich die Bekanntheitsqualität, die im Wiedererkennen vorkommen soll; wogegen der Affekt besonders als persönliches Verhältnis angesehen werden soll. Das alles wird im folgenden Abschnitt zur Behandlung kommen; es wird hoffentlich klarzulegen gelingen, daß alle Bewußtseinsvorgänge zwar erstens sich in Elemente auflösen lassen, zweitens aber als Selbstbewußtseinsformen angesehen werden müssen. Es wäre wünschenswert, wenn es überall möglich wäre, Hauptwörter auf -ung dazu zu gebrauchen, um die Bewußtseinserscheinungen als psychische Vorgänge auszudrücken, und die entsprechenden Infinitivsubstantive anzuwenden, um die Bewußtseinserscheinungen als Selbstbewußtseinsphasen zu definieren. Dieser Unterschied gilt aber im gewöhnlichen Sprachgebrauch nur für „Wahrnehmung“ und „Wahrnehmen“.

Die Wahrnehmung, wie auch das Wahrnehmen, ist ein kompliziertes Bewußtsein, das sich in Elemente analysieren läßt. Unter diesen Elementen ragen die Empfindungselemente hervor, obgleich auch Relationselemente dabei sind. Mit anderen Worten: die Empfindungselemente bilden das Charakteristische der Wahrnehmung, und doch gibt es auch in jeder Wahrnehmung wenigstens das relationelle Bewußtsein des Zusammenhangs.[1]

Die physiologische Bedingung des Wahrnehmens, bzw. der Wahrnehmung, ist daher im normalen Zustande Erregung der Endorgane, der afferenten Nervenfasern und Empfindungszentren des Gehirns, wie auch Erregung der corticalen, noch nicht näher ermittelten, Zellen oder Fasern, die das relationelle Bewußtsein hervorrufen. In normalem Zustande gibt es auch physikalische Reize, die den neurologischen Bedingungen der Empfindung entsprechen.[2]

So weit gehört unser analysierendes Verfahren in gleichem Maße beiden psychologischen Auffassungen an. Doch haben wir das wahrnehmende Bewußtsein noch nicht erschöpfend beschrieben, denn wir haben es noch nicht als eine Beziehung des Ichs zu anderen Subjekten angesehen. Von diesem Standpunkte aus kennzeichnet sich das Wahrnehmen erstens als leidend oder passiv, im Gegensatz zu Willen und Glauben, unseren tätigen persönlichen Verhältnissen. Mit diesem Ausdruck „Passivität des Wahrnehmens" bezeichnen wir den unausweichlichen und unvermeidlichen Charakter der Wahrnehmung. Wir müssen z. B. einen unangenehmen Geruch oder ein blitzendes Licht wahrnehmen, ob wir wollen oder nicht. Auf

---

[1] Vgl. Ebbinghaus a. a. O. S. 300 u. a.

[2] Im allgemeinen mag hier bemerkt werden, daß die physiologischen Bedingungen der konkreten Bewußtseinsvorgänge entweder kurz oder gar nicht behandelt werden. Denn erstens sind diese Bedingungen oft leicht aus der Lehre über die Bewußtseinselemente zu folgern; und zweitens, wo dies nicht gilt, sind diese physiologischen Fragen zu viel umstritten, um in einer kurzen Skizze behandelt zu werden.

dieses Charakteristikum des Wahrnehmens weisen schon Descartes[1] und Berkeley[2] hin.

Zum Wahrnehmen gehört weiter folgendes wichtiges Merkmal: beim Wahrnehmen bin ich mir immer bewußt, daß ich das Bewußtsein anderer Wahrnehmer teile. Hierin unterscheidet sich ja gerade das Wahrnehmen von dem Phantasieren. Ich sehe z. B. einen grauen Himmel, vom Winde geschüttelte Bäume, starken Regen und durchnäßte Wölklein; ich bilde mir dagegen blauen Himmel, schneeweiße Vöglein, flüsterndes Laub und singende Vögel ein. Worin besteht nun der Unterschied zwischen Wahrnehmen und Einbildungskraft? Beide enthalten ja Empfindungselemente und das Bewußtsein des Zusammenhangs; und beide sind gleich unwillkürliche Bewußtseinserscheinungen. Zweifellos besteht der Unterschied hauptsächlich darin, daß ich beim Wahrnehmen mehr oder weniger deutlich erkenne, daß ich mein Bewußtsein mit anderen Subjekten teile. Mit anderen Worten: ich erkenne, daß jeder, der zum Fenster hinaussieht, dieselbe traurige Landschaft wahrnimmt. Dagegen bin ich mir nicht bewußt, daß ich das Bewußtsein der lachenden Landschaft mit anderen Menschen teile: ich betrachte sie sogar, wenn ich es mir überlege, als mein Privateigentum, woran andere Menschen keinen Teil haben.

Hier muß bemerkt werden, daß diese Mitwahrnehmenden sich dem Bewußtsein durchaus nicht als klar definierte Persönlichkeiten präsentieren, sondern sie existieren ganz im allgemeinen in dem Bewußtsein. Ich bin mir nicht notwendigerweise eines gewissen Menschen oder einer besonderen Gruppe als mitwahrnehmend bewußt; dagegen erkenne ich nur, daß irgendwelche Menschen das, was ich wahrnehme, mitwahrnehmen, oder mitwahrnehmen könnten. Daraus folgt, daß dieses Bewußtsein der Mitwahrnehmung nicht notwendigerweise ein Bewußtsein der tatsächlichen Anwesenheit anderer Menschen ist. Einsam und allein

[1] „Meditations", VI.
[2] „Principles of Human Nature", § 29.

in meinem Zimmer nehme ich z. B. meinen Schreibtisch wahr, indem ich ein undeutliches Bewußtsein habe, daß andere Menschen, wenn sie hier wären, dasselbe sehen würden.

Zwei sehr gewöhnliche Beobachtungen unterstützen diese Ansicht.

1. Die Gemeinschaftlichkeit des Wahrnehmens liefert eine natürliche Erklärung der Tatsache, daß man die wirkliche Anwesenheit äußerer Gegenstände damit prüft, daß man fragt, ob andere Beobachter an der Erfahrung teilgenommen haben. Man ist z. B. nicht sicher, ob man wirklich etwas gesehen oder gehört hat. Sofort fragt man, ob andere Menschen dasselbe gesehen oder gehört haben. Und am Ende ist man überzeugt, daß man in der Tat eine Gestalt gesehen hat, da sie diesen anderen auch erschien; oder man gesteht, daß diese Stimme eine bloße Phantasievorstellung war, da die Genossen nichts gehört haben.[1]

2. Nach dieser Ansicht erklärt sich auch sehr hübsch die bekannte Ordnung der Empfindungsarten als „höher“ oder „niedriger“. Dieser Auffassung entsprechend ist das Sehen die höchste Empfindungsart, eben deshalb, weil die größtmögliche Menschenmenge an einer Gesichtswahrnehmung teilnehmen kann. Unzählige Menschen sehen z. B. den Mond zur selben Zeit. Hinter der Gesichtserscheinung rangiert das Gehör: Millionen Menschen hören denselben Donner und Tausende können dieselbe Musik hören. Sogar Gerüche sind vielen Menschen gleichzeitig wahrnehmbar, während Geschmack-, Druck- und Schmerzempfindungen, die nur durch körperliche Berührung erregt werden, weit weniger Menschen auf einmal zugänglich sind. Die von Vielen geteilten Bewußtseinserscheinungen sind nun gleichfalls die meist beschriebenen, besprochenen, wiederholt und genau gemessenen. Daher machen sie das Material für Künste und Wissenschaften aus, und so kommt es, daß sie als „höhere Sinne“ gelten.

---

[1] Vgl. Münsterberg a. a. O. S. 73.

Eine noch nicht berührte Frage ist folgende: Ist das oben beschriebene Bewußtsein der Mitwahrnehmer ein unentbehrlicher Bestandteil jedes Wahrnehmens, oder entdeckt man erst durch spätere Überlegung dieses Kennzeichen desselben? Ich gestehe, daß ich auf diese Frage keine glatte Antwort habe. Doch bin ich überzeugt, daß jedermann beim Wahrnehmen zumeist wenigstens solch direktes Bewußtsein des Mitwahrnehmens hat; ich persönlich glaube, in allen Fällen, wo ich wahrnehme, ein, obgleich dumpfes, unklares und vages Bewußtsein irgendwelcher Mitwahrnehmender zu besitzen.

Bemerkenswert ist es, daß dieses Bewußtsein der Wahrnehmungsgemeinschaftlichkeit einen Teil unseres Begriffes von dem äußeren Gegenstand bildet. Der andere Teil dieses Begriffes ist das Bewußtsein der Selbständigkeit des äußeren Gegenstandes. Diese Selbständigkeit ist jedoch jedenfalls ein Resultat des späteren philosophischen Denkens und braucht nicht hier behandelt zu werden.

Zur wissenschaftlichen Diskussion einer Sache gehört, wie erwähnt, außer der Analyse auch die Klassifizierung derselben. Eine ausführliche Klassifizierung des Wahrnehmens (bezw. der Wahrnehmung) ist jedoch hier nicht nötig, da sie zu Streitfragen wenig Gelegenheit gibt. Nach der üblichen Einteilung unterscheidet man hauptsächlich Gesichts-, Gehörs-, Geschmackswahrnehmungen usw. (oder auch Sehen, Hören, Schmecken und dergleichen). Mit anderen Worten: man klassifiziert nach den hervorragenden Empfindungsarten. Wie oben angedeutet, ist diese Einteilungsmethode beiden Auffassungen der Psychologie gemeinsam.

b) Das Bild und die „Einbildungskraft" (Phantasievorstellung und Phantasie).

Das Nötige über das Bild und die sogenannte Einbildungskraft ist bereits in vorigem Abschnitte angedeutet worden. Nach der Vorgangspsychologie gibt es in der Tat keinen rein psycho-

logischen Unterschied zwischen Bild und Wahrnehmung.[1] In physiologischer Hinsicht sind sie zwar im normalen Zustande leicht zu unterscheiden[2], indem zur Wahrnehmung peripherische sowohl wie corticale Erregung nötig ist, während das Bild oder die Phantasievorstellung nur durch corticale Erregung bedingt ist.[3] Dagegen gibt es, wie oben gesagt, keinen sicheren psychologischen Unterschied zwischen Wahrnehmung und Phantasievorstellung. Zweifellos ist die Wahrnehmung gewöhnlich lebhafter, detaillierter, klarer und dauernder als das Bild, doch gibt es Umstände, unter denen die Phantasievorstellung ebenso lebhaft, so detailliert, klar und dauernd ist, wie die Wahrnehmung.[4]

Um die Einbildungskraft oder Phantasie psychologisch von dem Wahrnehmen zu unterscheiden, muß man daher zur Ichpsychologie seine Zuflucht nehmen. Der Methode derselben folgend, erkennt man, daß sich die Phantasie durch ihre Individualität von dem Wahrnehmen unterscheidet. Die Welt des Wahrnehmens ist in der Tat die gemeinsame Welt, die allen offen liegt. Dagegen sind Träumereien und Phantasien nur einzelnen Menschen zugänglich. Das Phantasieleben ist sozusagen eine Art Privatbesitz inmitten der Staatsländereien des gemeinschaftlichen Wahrnehmens. Einmal drinnen in diesem Privateigentum, kann man der gemeinsamen Erfahrung den

---

[1] Vgl. Külpe, „Grundriß der Psychologie“. § 28. S. 184 ff.

[2] Vgl. S. 48.

[3] Nach der Auffassung einiger Psychologen und Physiologen ist der kortikale Erregungssitz eines Bildes von dem kortikalen Erregungssitz der entsprechenden Wahrnehmung verschieden. Diese Behauptung ist jedoch bei weitem nicht bewiesen. (Für diese Ansicht vgl. Flechsig, „Gehirn und Seele“, S. 60; J. Ward, „Mind“. Okt. 1894; G. E. Müller, „Über die Aufmerksamkeit“, S. 53. Dagegen vgl. unter anderen Külpe, oben zitiert, James a. a. O. I. S. 592.)

[4] Diese Aussage wird oft bestritten, besonders von denen, die einen besonderen corticalen Sitz der Phantasie annehmen. Nach meiner Selbstbeobachtung hat jedoch die oben angedeutete Theorie Recht. Mit anderen Worten: Bild und Wahrnehmung, als bloße Vorstellungen angesehen, sind einander wesentlich gleich.

Rücken drehen, um sich an Schönheit aller Art zu ergötzen. Diese Individualität erkennt man jedoch nie in dem Augenblicke des Phantasierens. Dagegen ist man momentan ausschließlich von den eingebildeten Farben und Tönen und von ihren fortwährenden Veränderungen in Anspruch genommen. Erst bei späterem Nachdenken fällt es uns auf, daß dieses Phantasieren nur für uns selbst und nicht für andere Menschen vorhanden war.

Die übliche Einteilung der Bilder (bezw. der Einbildungskraft) ist zweifacher Art. Einerseits pflegt man, genau wie beim Wahrnehmen, nach den Empfindungsarten einzuteilen. Dieser Einteilung gemäß hat man Gesichtsbilder, Gehörsbilder usw. Andererseits aber bedient man sich einer eher epistemologisch als psychologisch zu nennenden Einteilung in reproduzierende und produzierende Phantasie oder Einbildungskraft (und dementsprechend in reproduzierte und produzierte, d. h. relativ originale Bilder). In erstere Klasse gehört das Gedächtnis, d. h. die getreu reproduzierende Einbildungskraft.[1]

Eine Bemerkung über die Halluzinationen und Illusionen zukommende Stelle soll hier eingefügt werden. Das Vorkommen dieser Täuschungen ist mehr eine epistemologische und physiologische als ein psychologische Tatsache. In physiologischer Hinsicht unterscheidet sich Halluzination von Illusion, indem erstere durch nur corticale, letztere durch peripherische und corticale Erregung bedingt ist. (Die Behauptung, daß mein weißer Vorhang ein Gespenst sei, ist z. B. eine Illusion, während die Traumvorstellung desselben Gespenstes eine Halluzination wäre.) Demensprechend unterscheiden sich epistemologisch beide Arten Täuschungen von den Wahrnehmungen durch den Umstand, daß der Halluzination wie auch der Illusion keine äußere Realität entspricht. Psychologisch dagegen sind alle beide — Halluzination sowohl wie Illusion — als Wahr-

[1] Für eine andere Auffassung des Gedächtnisses vgl. S. 56.

nehmungen anzusehen. Die Täuschung besteht ja eben darin, daß ohne die Anwesenheit physikalischer Reize die äußere, allen wahrnehmbare Existenz von Gegenständen angenommen wird. Hinsichtlich der Halluzination entspricht also die physiologische und epistemologische Klassifizierung der rein psychologischen Einteilung nicht. Denn wenn man die Phantasie als cortical erregte Empfindungsvorstellung definiert, so ist die Halluzination Phantasie; dagegen, wenn man die Phantasie als empfindungsartiges, aber nicht als mitbewußt erkanntes Bewußtsein definiert, so ist die Halluzination durchaus nicht Phantasie, sondern ist Wahrnehmen.

c) Der Gedanke und das Denken.

In diesem Abschnitt soll die Denkerscheinung, von den zwei wiederholt beschriebenen Standpunkten aus, behandelt werden: erstens als „Gedanke", d. h. als Vorstellung in einer zeitlichen Vorstellungsreihe; zweitens als „Denken", d. h. als eine Art Bewußtsein des an sozialen Verhältnissen so reichen Ichs. Von beiden Standpunkten aus ist die Erscheinung in ihre Elemente zu analysieren; und aus dieser Analyse ergibt sich, daß das Denken, sowie der Gedanke, ein aus vielerlei Elementen zusammengesetztes Bewußtsein ist, worin die verallgemeinernden Relationselemente (z. B. das Bewußtsein der Einheit, der Vielheit, der Vermehrung und der Gleichheit) hervorragen.

Von den anderen relationellen Bewußtseinskomplexen, z. B. vom Wiedererkennen,[1] unterscheidet sich das Denken durch diese, seine charakterischen Relationselemente. Von der Verknüpfung (Assoziation) und der Verschmelzung, mit denen man es öfters vergleicht, ist das Denken durchaus verschieden, erstens, weil es ein unmittelbares Bewußtsein der Relation in sich enthält, während Verknüpfung und Verschmelzung ein durch

[1] Vgl. S. 52 ff.

Reflexion vermitteltes Bewußtsein der Einheit bilden; zweitens, weil das Denken ein Bewußtsein von allerlei Relationen (der Vielheit wie der Einheit) ist, während Verknüpfung und Verschmelzung als Arten der Einheit anzusehen sind.[1]

Ausschließlich als Bewußtsein betrachtet, läßt sich das Denken nun auf eine zweite Weise analysieren. Aus dieser zweiten Analyse ergibt sich, daß das Denken, wie das Wahrnehmen das Bewußtsein einer Menge mitbewußter Menschen in sich enthält. Verallgemeinern, Urteilen und Schließen, sind Erfahrungen, die man mit Anderen teilt. Hierin unterscheiden sie sich scharf von dem Phantasieren, das, wie angedeutet, nicht Vielen gemein ist, sondern Einem angehört. Unser Denken wird ja nie als Privateigentum betrachtet. Mein Bewußtsein, daß zweimal zwei vier ist, oder daß das Quadrat des $a + b$, $a^2 + 2ab + b^2$ ist, gibt mir kein Monopol auf diese Wahrheit. Im Gegenteil gestehe ich, daß diese Gedanken notwendigerweise allen denkenden Wesen in gleicher Weise gehören. Dieselbe Gemeinschaftlichkeit postuliere ich nicht nur für diese mathematischen Gesetze, sondern für alle Allgemeinbegriffe. Jede solche Vorstellung, z. B. jeder Begriff irgendeines Gegenstandes, ist ja ein Bewußtsein, das geteilt werden kann, im Gegensatz zu den von verschiedenen Individuen sich eingebildeten Bildern desselben Gegenstandes.

Nach obiger Auseinandersetzung ist es klar, wie sich, nach dieser Ansicht, das Denken von der Phantasie unterscheidet. Es fragt sich noch, wie sich das Denken von dem Wahrnehmen differenziert, da ja alle beide das Bewußtsein anderer Mitwisser einschließen. Der Hauptunterschied ist folgender: das Denken präsentiert sich als voraussehbar, das Wahrnehmen dagegen nicht. Ich weiß z. B. nicht, ob ich morgen blauen oder grauen Himmel sehen werde; ich weiß dagegen, daß ich das morgende Wetter

---

[1] Der Kürze wegen werden Assoziation und Verschmelzung nicht in dieser Abhandlung betrachtet. Vgl. M. W. Calkins a. a. O. Kap. 13 und „Assoziation“ (Psychological Review, Supplement, Macmillan, 1896) mit den dort zitierten Stellen.

als zu dem heutigen im Kausalverhältnis denken, und daß ich mir des morgenden Himmels als dem heutigen vergleichbar bewußt sein werde. Zugegeben, daß ich mir vielleicht garnichts darüber denken werde, so bin ich nichtsdestoweniger sicher, daß ich, wenn ich überhaupt darüber denke, das Kausalverhältnis und die Vergleichbarkeit des morgenden mit dem heutigen Himmel denken muß. Über die Art des Empfindens, welche die Wahrnehmung der Gegenstände ausmachen wird, kann ich dagegen nichts mit Sicherheit aussagen.

Das Denken ist also ein 1. durch allgemeine Relationselemente charakterisiertes, 2. mit allgemein vorgestellten Mitdenkern geteiltes, 3. gleichmäßig voraussehbares Bewußtsein. Es gibt daher ebensoviele Arten des Denkens, als es allgemeine Relationselemente oder einfache relationelle Bewußtseinskomplexe gibt. Vergleichen, Verallgemeinern, Urteilen und Bewußtsein der Kausalverhältnisse gelten als Hauptformen des Denkens. Jedes kennzeichnet sich durch irgendein Relationselement oder durch einen Relationskomplex. Den Kern des Vergleichens z. B. bilden die Relationselemente des Gleichheits- und Ungleichheitsbewußtseins. Das Urteilen dagegen wird durch Totalitätsbewußtsein charakterisiert. Die Darlegung aller dieser Denkerscheinungen würde zu weit führen. Als Beispiel wähle ich daher eine viel umstrittene Bewußtseinserscheinung: —

Die Allgemeinvorstellung.

Dieses Problem wird gewöhnlich als eine Frage über das Wesen der Allgemeinvorstellung aufgefaßt, und als solche werde ich sie behandeln, indem ich vorläufig wiederhole, daß das Allgemeinvorstellen, oder Verallgemeinern, ebenso wie die Allgemeinvorstellung, sich in Elemente auflösen läßt, und daß hinter dieser Analyse das Allgemeinvorstellen als ein notwendiges, mit Anderen geteilten Bewußtsein vorausgesetzt wird.

Die Allgemeinvorstellung unterscheidet man in oberflächlicher Weise von dem Bild dadurch, daß man sie als Vorstellung irgend-

eines Gegenstandes anstatt als Vorstellung eines besonderen Gegenstandes definiert. Der alten Auffassung gemäß galt die Allgemeinvorstellung als prinzipiell von dem Bilde verschieden. Mit anderen Worten, die Allgemeinvorstellung wurde als ein Nicht-Bild angesehen. Ganz so beschreibt John Locke den Allgemeinbegriff eines Dreiecks als die Vorstellung eines „Dreiecks, das weder spitzwinkelig noch rechtwinkelig noch gleichseitig noch gleichschenkelig noch ungleichseitig ist, sondern alles dies auf einmal und doch keins von alledem.“[1] Solche Theorie der Allgemeinvorstellung ist, wie Berkeley schon erkannte,[2] Unsinn. Auf diese Weise kann man sich unmöglich irgend etwas vorstellen. Jede Allgemeinvorstellung enthält ein Bild, aber keine ist als lauter Bild anzusehen. Eine Allgemeinvorstellung ist ja eine Vorstellung, die als Bild irgend eines Gegenstandes anerkannt wird. Dieses Bewußtsein des „Irgendein“ ist augenscheinlich kein absolut einfaches Bewußtseinselement, sondern ein relationeller Bewußtseinskomplex, dessen Bestandteile etwa das Bewußtsein der Gleichheit und der Gruppe ausmachen. Meine Allgemeinvorstellung der Katze ist dementsprechend die Vorstellung „Katze in Ähnlichkeit mit einer ganzen Gruppe von allerlei Katzen“.

Das Bild, zu dem das Relationsbewußtsein des „Irgendein“ hinzutreten muß, um daraus eine Allgemeinvorstellung zu machen, unterscheidet sich gewöhnlich von dem üblichen, bloß phantasierten Bild. Erstens ist es ein unklares Bild: es gleicht, wie Huxley bemerkt, „einem Umriß im Dämmerlicht“, oder „einem von einer schlechten Laterne hervorgebrachten Bild“.[3] Diese fehlende „Anschaulichkeit“ erklärt sich natürlich dadurch, daß ein solches Bild aus verschiedenen Wahrnehmungen desselben Objekts entstanden ist. Diese Unbestimmtheit wird sogar von einigen Psychologen für den einzigen zwischen Bildern und All-

[1] „Essay concerning Human Understanding.“ IV. C. VII. § 9 f.
[2] „Principles of Human Knowledge“, Introduction. §§ 6—20.
[3] „Hume.“ S. 112.

gemeinvorstellungen bestehenden Unterschied gehalten. Solchen zureichenden Unterschied bildet diese Unbestimmtheit der Allgemeinvorstellung jedoch nicht, denn es gibt auch bloße Bilder, z. B. die Phantasie der Träumerei — die höchst unbestimmt und unklar sind.

Noch einen weiteren Unterschied zwischen den Phantasie- oder Erinnerungsbildern und den Allgemeinvorstellungen hat man als charakteristisch angesehen. Es ist folgender: Die Allgemeinvorstellung reproduziert immer Vorstellungen, die ihr selbst gleich sind, während die Phantasievorstellung äußerst verschiedenartige Bilder reproduziert oder wenigstens reproduzieren kann. Ich habe z. B. ein Erinnerungsbild der Domkirche in Siena; darauf folgen nacheinander die Erinnerungsbilder der Pinturrichio-Fresken in der Bibliothek, der Gestalt des Pinturrichio selbst, der Appartamente Borgia in dem Vatikan (wo Pinturrichio noch andere Fresken gemalt hat) usw. Diese Vorstellungen gleichen augenscheinlich der Vorstellung des Doms durchaus nicht. Dagegen folgt auf die Allgemeinvorstellung, die das Wort „Domkirche“ ausdrückt, eine Reihe vorgestellter Domkirchen: vielleicht San Pietro, San Marco, Notre Dame, die alle der Anfangsvorstellung einer unklar eingebildeten Domkirche mehr oder minder gleichen. Nach etlichen Psychologen besteht nun die Allgemeinheit eines Begriffs, d. h. einer Allgemeinvorstellung, ganz und gar in dieser unbestreitbaren Tatsache, daß eine Allgemeinvorstellung eine Reihe Vorstellungen, die ihr selber gleich sind, assoziiert. Die Allgemeinheit wäre also eine Funktion, nicht ein Bestandteil, der Allgemeinvorstellung. Dieser Auffassung widerspricht jedoch, meiner Meinung nach, die Selbstbeobachtung; denn diese erklärt entschieden, das ich ein Bewußtsein der Generalität, ein unmittelbares Gefühl des „Irgendein“ habe.[1]

Man kann das über das Allgemeinvorstellen Gesagte kurz

---

[1] Zur Funktion Theorie der Allgemeinvorstellung, vgl. Dickinson Miller, Psychological Review. Bd. II. S. 537 f.

zusammenfassen wie folgt: Das Allgemeinvorstellen ist ein Bewußtsein, das man als mit anderen geteilt und als in gewisser Weise notwendig anerkennt. Es läßt sich in verschiedene Bewußtseinselemente auflösen und kennzeichnet sich durch ein relationelles Bewußtsein der Generalität.[1]

d) Das Wiedererkannte und das Wiedererkennen.[2]

Das Wiedererkennen ist ebenso wie das Denken eine relationelle Bewußtseinserscheinung. Mit anderen Worten, das Wiedererkannte und das Wiedererkennen charakterisieren sich durch das Vorhandensein eines relationellen Bewußtseinskomplexes. Diese relationelle Bewußtseinserscheinung ist das Bekanntheitsgefühl (die sogenannte Bekanntheitsqualität). Das Vorkommen einer solchen Erscheinung wird, wie bekannt, viel bestritten. Erstens erkennen Höffding[3], Münsterberg[4] und James[5] bald unter dem einen, bald unter dem anderen Namen solche Bewußtseinserscheinung an; und das Vorkommen einer Bekanntheitsqualität folgt logisch auch aus den Lehren von Ehrenfels, Meinong, Cornelius und Ebbinghaus.[6] Im Gegensatz dazu

---

[1] Vgl. M. W. Calkins a. a. O. Kap. XVII u. XVIII, für eine ausführlichere Darstellung des Allgemeinvorstellens wie auch für eine Besprechung des Urteilens und Schließens.

[2] Hierzu vgl. Gamble und Calkins, Zeitschrift für Psych. u. Phys. XXXII. 1903. S. 177—180, bes. S. 178.

[3] Vierteljahrsschrift für wiss. Phil. XIII. 1889. S. 427 f.; Philos. Studien. VIII. S. 87 f. Höffding lehrt auch, daß die Bekanntheit durch das Vorhandensein wiederholter Vorstellungen bedingt ist, und daß diese wiederholte Vorstellungen dem wieder erkannten Gegenstande ähnlich sind. Diese Ansicht ist aus physiologischen, wie aus introspektiven Gründen unhaltbar, ist aber von Höffdings Lehre über das bloße Vorkommen einer Bekanntheitsqualität ganz unabhängig.

[4] „Grundzüge." S. 221.

[5] a. a. O. I. S. 252.

[6] Vgl. oben S. 29 u. 30.

erklärt zweitens Lehmann,[1] daß das Wesen des Wiedererkennens in dem bloßen Vorkommen der Nebenvorstellungen, besonders der Namenvorstellungen, besteht. Drittens sehen Külpe[2] und Titchener[3] das Eigentümliche des Wiedererkennens in einem angenehmen Komplex von Organempfindungen, einer sogenannten „Stimmung" der Beruhigung oder Entspannung. (Titchener fügt hinzu, daß das Wiedererkennen reproduzierte Vorstellungen neben diesen Organempfindungen enthält.) Endlich gibt es viertens viele Psychologen, die dieses Problem des Wiedererkennens nicht einmal erwähnen.

Nach meiner Meinung ergibt sich unmittelbar aus der Selbstbeobachtung, daß das Wiedererkennen nicht nur reproduzierte Vorstellungen und angenehme Organempfindungen, sondern auch ein direktes und eigentümliches Bewußtsein der Bekanntheit enthält. Ich finde z. B. ein vor langer Zeit verloren gegangenes Exemplar der Odyssee wieder. Mein Wiedererkennen läßt sich durch den Ausruf „Meine alte Odyssee!" ausdrücken. Was sind nun die Hauptbestandteile dieses Wiedererkennens? Erstens, die Gesichtswahrnehmung des Buches; zweitens, das Lautbild der Worte „Meine alte Odyssee!"; drittens wahrscheinlich ein oder mehrere reproduzierte Gesichtsbilder, z. B. ein Bild meiner selbst, wie ich einst in Vevey, mit der Aussicht auf den Dent du Midi, die Nausikaageschichte las; viertens eine Stimmung der Entspannung, d. h. ein angenehmer Komplex von Organempfindungen; aber auch endlich ein direktes, unmittelbares Bewußtsein der Bekanntheit.

Solches Bekanntheitsgefühl ist nun durchaus nicht in Entspannungsbewußtsein und Nebenvorstellungen auflösbar, und auch nicht in erstere oder letztere derselben. Dem widerspricht, meiner Meinung nach, zweifellos die Selbstbeobachtung. Und

---

[1] Philos. Stud. VII, bes. S. 184.

[2] a. a. O. S. 177 f.

[3] „Outline of Psychology." 2. Aufl. S. 261—270. Vgl. Wundt, Philos. Stud. VII. 1892. S. 344.

außer diesem inneren Zeugnis sprechen noch andere Erwägungen dagegen. Erstens ist die Bekanntheitsqualität nicht mit den angenehmen Organempfindungen identisch, denn diese charakterisieren viele zusammengesetzte Bewußtseinserlebnisse und nicht nur das Wiedererkennen. Als identisch mit den reproduzierten Vorstellungen kann man die Bekanntheitsqualität noch weniger gelten lassen, weil jene Nebenvorstellungen in verschiedenen Fällen des Wiedererkennens zu sehr variieren. Das Bewußtsein der Bekanntheit ist, obgleich es an allerlei Inhalten haftet, doch für sich ein sehr bestimmtes Erlebnis, und kann unmöglich aus den äußerst ungleichen Nebenvorstellungen der verschiedenen Wiedererkennungen bestehen. Dieser durch Selbstbeobachtung gewonnene Schluß ist auch durch Experimente bestätigt worden. Lehmanns eigener Versuch,[1] und die dadurch angeregte Untersuchung von Dr. Gamble und mir[2] haben experimentell bewiesen, daß das Bewußtsein der Bekanntheit nicht aus reproduzierten Vorstellungen besteht.

Es muß betont werden, daß diese Lehre über eine Bekanntheitsqualität durchaus nicht das tatsächliche Vorkommen von Nebenvorstellungen im Wiedererkennen leugnen will. Dagegen gibt diese Theorie zu, daß solche Nebenvorstellungen entweder stets oder wenigstens meistenteils vorhanden sind,[3] lehrt aber, daß sie als Begleiterscheinungen, nicht als Bestandteile des Bekanntheitsbewußtseins, anzusehen sind.

---

[1] Vgl. Philos. Studien VII, oben zitiert, bes. S. 188. Lehmann gibt zu, daß ein Teil seiner Resultate seiner Theorie widerspricht, meint aber, daß eben diese Resultate von den Versuchspersonen unrichtig angegeben worden sind.

[2] Zeitschrift. XXXII. 1903. S. 177; vgl. ebenda. 1903. XXXIII. S. 170.

[3] Wundt (Philos. Studien VII, S. 761) und James (a. a. O. I., S. 674 ff.) teilen erstere Ansicht. Dagegen gibt es nach Höffding (Vierteljahrsschr. XIII. 1889. S. 425 ff.), Bentley (American Journal of Psychology. XI. 1899. S. 46) und Whipple (ebenda XIII. 1902. S. 261) Fälle von Bekanntheit ohne reproduzierte Vorstellungen (das sogenannte Wiedererkennen).

Diese Bekanntheitsqualität näher zu beschreiben ist eigentlich nicht leicht. Es leuchtet ein, daß sie nicht als ein einfaches Relationselement, sondern besser als ein Komplex von Relationselementen anzusehen ist. Solch einen Komplex in seine absolut einfachen Elemente zu zerlegen, ist, wie schon erwähnt, vielleicht unmöglich und jedenfalls ist dies nur auf dem Wege der Selbstbeobachtung auszuführen. Es scheint jedoch, daß die Bekanntheitsqualität zunächst in zwei Bestandteile zerfällt: das Bewußtsein der Identität und das Bewußtsein der Vergangenheit. Das Wiedererkannte wäre also das mit einem Vergangenen als identisch Erkannte. Um mit dieser Analyse fortzufahren: das Bewußtsein der Identität ist relativ einfach. Das Bewußtsein der Vergangenheit ist im Gegenteil wieder kompliziert. Erstens enthält es, wie alles Bewußtsein der zeitlichen Reihe, ein Bewußtsein des Augenblicks, d. h. der abstrakten, mit zwei anderen Vorgängen notwendig verbundenen Tatsache. Zweitens aber enthält das Bewußtsein der Vergangenheit ein Bewußtsein der Unveränderlichkeit. Für Näheres darüber ist hier nicht der Ort.[1]

Bis hierher unterscheiden sich kaum die zwei Auffassungsmethoden der Psychologie. Ob man vom Wiedererkennen, als einer Art Selbstbewußtsein, oder von der Wiedererkennung, d. h. der wiedererkannten Vorstellung spricht, ist einerlei; denn beide lassen sich in einfache Bestandteile auflösen, und beide kennzeichnen sich durch das relationelle Bewußtsein der Bekanntheit.

Der oben ausgesprochene Satz bedarf jedoch eine kleine Einschränkung. Es ist schon bemerkt worden[2], daß das Bewußtsein des Selbsts ursprünglich keine Zeitbedeutung hat. Es fragt sich deshalb, wie das wiedererkennende Ich ein Bewußtsein der Vergangenheit haben soll. Hierauf wäre zu antworten:

---

[1] Vgl. Münsterberg a. a. O. S. 60, 61, 340; Stout, „Manual of Psychology." III. C. 6. S. 390. IV. C. 6. S. 498.

[2] Vgl. S. 74.

das Ich im Wiedererkennen ist sich seiner als der Zeit widersprechend, und seiner eigenen Dauer, im Gegensatz zu der Aufeinanderfolge der Augenblicke, bewußt. Das Wiedererkennen bildet also ein Mischbewußtsein meines Ichs mit meinen zeitlich geordneten Vorstellungen.

Betrachtet man nun aber das Wiedererkennen ohne Rücksicht auf die Zeit, nur als Form des Selbstbewußtseins, so springt sogleich seine Unwillkürlichkeit oder Passivität in die Augen. Darin unterscheidet es sich freilich nicht vom Wahrnehmen, Einbilden und Denken; wohl aber unterscheidet es sich von diesen durch seine starke Betonung des eigenen Ichs. Wahrnehmung und Denken sind, wie oben angedeutet, eher altruistisch als egoistisch; d. h. sie betonen hauptsächlich das Bewußtsein anderer Menschen als mitbewußt. Das Einbilden, obgleich nicht altruistisch, ist nur durch Reflexion als egoistisch anzusehen: es enthält nicht notwendigerweise ein unmittelbares Bewußtsein meines eigenen Ichs. Das Wiedererkennen dagegen, wie selbst John Stuart Mill zugesteht,[1] „setzt ein Ego voraus, das früher die erinnerten[2] Tatsachen erlebte und das zu jener Zeit wie zu dieser dasselbe Ego war. Die Erscheinung des Ichs und des Gedächtnisses,“ fährt er fort, „sind daher bloß zwei Seiten derselben Sache.“ Mit anderen Worten, das unmittelbarbewußte eigene Ich steht immer im Vordergrunde des Wiedererkennens.

---

[1] Zusatz 33, zu II, Kap. 14, § 7 seiner Ausgabe von James Mills „Analysis of the Phenomena of the human Mind“. Vgl. Hume, „Treatise“. I., Pt. IV. § 6; Wundt a. a. O. II. S. 489; James a. a. O. I. S. 648.

[2] Hier mag erwähnt werden, daß viele englische Psychologen, eben wie Mill im obigen Zitat, die Ausdrücke „Wiedererkennen“ und „Gedächtnis“ im selben Sinn brauchen. Nach einer anderen verbreiteten Ansicht ist das Gedächtnis als wiedererkennende Phantasie anzusehen. In vorliegender Abhandlung dagegen ist das Gedächtnis bloß als treues Reproduzieren aufgefaßt worden.

e) Die Affekte.[1]

1. a) Die Affekte werden von allen Psychologen in Elemente zerlegt, unter denen die attributivischen der Lust und Unlust in solcher Weise hervorragen, daß die Gefühle durch sie ihre charakteristischste Färbung erhalten. Ein Affekt als ein psychischer Vorgang angesehen, ist daher ein Bewußtseinserlebnis, dessen bedeutendster Bestandteil entweder Lust oder Unlust ist. (In dieser Definition ist das Wort „bedeutendster" zu betonen. Denn der Affekt unterscheidet sich, nach obiger Auffassung, von der affektiv gefärbten Wahrnehmung, bezw. Bild, nur dadurch, daß in dieser die Lust oder Unlust relativ unbedeutend, während in jenem die Lust oder Unlust von Wichtigkeit ist.) Organempfindungen machen auch bekanntlich einen erheblichen Teil des Gefühls aus.[2]

Doch ist eine Beschreibung des Gefühlslebens, bloß als Reihe von Affekten, ohne Rücksichtnahme auf seine Abhängigkeit von dem bewußten Selbst, bei weitem nicht zureichend. Im Gegenteil, die Gemütsbewegung wird von allen Selbstbeobachtern als ein entschieden persönliches Erlebnis anerkannt. Liebe, Haß, Mitleid und Neid, Eifersucht und Verachtung fühlen wir ja nie, ohne daß zur selben Zeit die Liebende und Geliebte, die Hassende und Gehaßte ins Bewußtsein treten. Diese Bewußtseinserscheinungen fordern daher in fast überraschender Weise ihre Anerkennung als Selbstbewußtseinsphasen. So aufgefaßt, ergibt sich der Affekt erstens als leidendes Bewußtseinserlebnis. Später, in ihrem Gegensatze zur noch zu erwähnenden Tätigkeit des Willens und Glaubens soll diese Passivität des Affekts noch klarer hervorgehoben werden.

---

[1] Die beiden Auffassungen in diesem Gebiete der Psychologie mit einem Paar entgegengesetzter Ausdrücke zu bezeichnen, ist fast unmöglich, so schwankend, unklar und undeutlich ist der gewöhnliche Sprachgebrauch. Die Wörter „Affekt" und „Gefühl" müssen eigentlich für beide Auffassungsweisen dienen.

[2] Vgl. S. 66.

Eine zweite Haupteigenschaft des Affekts ist folgende: Der Affekt ist ein zweifach individualisierendes persönliches Bewußtsein, während einerseits Wahrnehmen und Denken weder das eigene Ich noch andere Menschen individualisieren, und andererseits Wiedererkennen und (im gewissen Sinne) Phantasieren zwar das eigene Ich, aber keine anderen individualisieren. Im Wahrnehmen und im Denken nehme ich an, daß eine ganze Menge anderer Menschen meine Erfahrung teilen; im Wiedererkennen bin ich mir unmittelbar bewußt, daß ein vergangenes Erlebnis mein eigenes ist; und im Phantasieren erkenne ich (auf dem Wege der Reflexion) ein nicht zeitliches Erlebnis als das meinige an. Im Affekt dagegen individualisiere ich unmittelbar nicht nur mich selbst, sondern auch die anderen Menschen — oder Gegenstände — deren ich mir fühlend bewußt bin. Ich liebe keine allgemein vorgestellten „Leute“, sondern diesen oder jenen besonderen Menschen; mein Mitleid gilt nicht, wie oft behauptet, der unglücklichen „Menschheit“, sondern den konkreten, leidenden, besonderen Menschen; ich fürchte diesen Gegenstand oder jene Person, und durchaus nicht den abstrakten Begriff der Gefahr. Aus dieser individualisierenden Funktion des Affekts folgt, in der Tat, ein allgemein anerkanntes Kennzeichen des Pseudoaffekts. Jedermann mißtraut der Echtheit jener erdichteten „Liebe“ zur Kinderwelt oder Tierwelt, denn jedermann erkennt den Affekt als ein Verhältnis des besonderen Ichs zu einem anderen.

Ein englischer Dichter, Matthew Arnold, hat diese individualisierende Kraft des Fühlens in dem Gedicht „Sohrab und Rustum“ schön zum Ausdruck gebracht. Auf dem Ufer des Oxus begegnen sich Vater und Sohn im Zweikampfe, letzterer ein junger Tatarenheld, jener Protagonist des Perserheeres. Sie kennen einander nicht, und Rustum, der Vater, verschweigt seinen Namen; doch fühlt Sohrab ahnungsvoll des Vaters Anwesenheit, und spricht:

„Du sagst, du bist nicht Rustum; mag's so sein.
Wer bist du denn, der mir die Seele rührt?

Jung wie ich bin, hab' Schlachten ich gesehen,
Hab' ihren dumpfen Todesschrei gehört,
Doch nie hat's mir im Herzen weh getan.
Feinde genug gibt's in dem Perserheer,
Die ich ganz ruhig schlagen, töten kann;
O! bleibe Frieden zwischen dir und mir —"

Der Schlachtenlärm ist schon früher in Sohrabs Ohr erklungen, aber ohne ihm weh zu tun, denn er hat darin nur den Wehlaut von lauter undifferenzierten Sterbenden gehört; ohne Mitleid hat er die ihm gleichgültigen Perserhelden erschlagen; endlich begegnet er einem, den er nicht länger als „Perser", „Krieger" oder „Feind", sondern als „dich" erkennt; und mit dieser Anerkennung des persönlichen Verhältnisses wird sein Herz weich und verliert sein Arm die Kraft.

Wir wenden uns nun zur Aufgabe der Einteilung; und hier ergibt sich ein Neues. Bei den schon durchgegangenen Bewußtseinserlebnissen fanden wir, daß sie sich meistens nach ihren hervorragenden Elementen einteilen lassen. So z. B. ordnen wir die Arten des Wahrnehmens und der Einbildungskraft als visuelle, akustische usw. Solche Einteilung ist auch hier möglich, aber sie ist bei weitem nicht zureichend. Als psychische Vorgänge angesehen teilen sich die Gefühle: erstens in angenehme und unangenehme; zweitens in relativ einfache und komplizierte; drittens — nach ihrer zeitlichen Bestimmung — in solche, die sich auf die Vergangenheit oder Gegenwart beziehen (Glück und Leiden) und solche die sich auf die Zukunft richten (Angst und Hoffnung). Doch vernachlässigt solche Einteilung ganz und gar wichtige Unterschiede, wie z. B. den zwischen Mitleid und Neid, und kann außerdem unmöglich eine befriedigende Analyse solcher Leidenschaften wie die Eifersucht liefern.[1] Um die üblichen Unterschiede des Gefühlslebens genau zu verstehen, ist es, meiner

[1] Der Kürze wegen sind nur die Hauptarten des Gefühllebens hier aufgezählt worden. Auf eine Differenzierung der durch Selbstschätzung entstehenden Affekte, Hochmut und Demut, wie auch auf oben angedeutete Differenzierung zwischen Angst und Hoffnung ist z. B. verzichtet worden.

Meinung nach, unbedingt nötig, den Affekt nicht nur als eine Zusammensetzung aus gewissen Bewußtseinselementen, sondern vornehmlich als Komplex von persönlichen Verhältnissen zu betrachten. Diesen zwei Ansichten gemäß ergibt sich eine Einteilung folgender Art:

A. Persönliche Gefühle (Affekte).

I. Egoistische oder teilnehmende:
  a) Primäre,
    1. Glück, erkannt als von anderen Menschen verursacht, ... Neigung,
    2. Unglück, erkannt als von anderen Menschen verursacht, ... Abneigung,
  b) Ausgebildete,
    1. Glück, erkannt als von anderen Menschen verursacht, ... Dankbarkeit.
    2. Unglück, erkannt als von anderen Menschen verursacht . . . . . .
      Diese können sein,
        a) überlegen, ... Schrecken,
        b) mir gleich, ... Haß,
        c) mir untergeordnet, ... Verachtung,

II. Altruistische oder Teilnehmende:
  a) Glück, durch Anteilnahme an Anderer Glück, ... Mitfreude,
  b) Unglück, durch Anteilnahme an Anderer Unglück, ... Mitleid,

III. Gemischte:
  a) Glück, durch Anteilnahme an Anderer Unglück, ... Schadenfreude,
  b) Unglück, durch Anteilnahme an Anderer Glück, ... Neid,

B. Unpersönliche Gefühle.

I. Egoistische:		II. Altruistische:	
a) Sensationelle,	Wohlfallen, Mißfallen,	a) Sensationelle,	Ästhetischer Genuß,
b) Relationelle,	Freude am Vertrauten, Langweile usw.	b) Relationelle,	Humor, Genuß an intellektueller Einheit usw.

Aus dieser Einteilungsskizze ergeben sich viele „artige Betrachtungen“. Ich beschränke mich jedoch auf folgende:

Unter der Rubrik „Persönliche Affekte“, ist der Hauptunterschied der zwischen dem nicht teilnehmenden (und in diesem Sinne egoistischen) und dem teilnehmenden (bzw. altruistischen). In ersterem Gemütszustande treten zwar andere Menschen ins Bewußtsein — denn aus einem persönlichen Verhältnis zwischen Mensch und Mensch besteht ja diese Art des Affekts — aber diese im egoistischen Affekte vorkommenden Menschen stellen sich nicht als selbst fühlende, liebende, fürchtende Menschen, sondern nur als Mittel zum eigenen Affekt dar. Ein wichtiges Ergebnis hieraus ist die Möglichkeit, nicht nur Mürrischkeit und üble Laune, sondern auch sonnenhelle, wohlwollende Stimmung als egoistischen Affekt zu erklären. Andere Menschen gern haben, wie auch anderen Menschen dankbar sein,[1] heißt einfach, daß man sie als Ursache des eigenen Glücks anerkennt; und ein solches Bewußtsein ist bei weitem nicht ein teilnehmendes. Vieles, das als Familienliebe oder Vaterlandsliebe paradiert, ist zweifellos echte Selbstliebe. In diesem Sinne soll z. B. Victor Hugo gesagt haben: „Le monde c'est la France; la France c'est Paris; et Paris — c'est moi.“

Zwischen den Arten des ausgebildeten egoistischen und unangenehmen Affekts ergibt sich ein anderer, wichtiger Unter-

[1] Vgl. Lipps, „Tatsachen“. S. 688.

schied.[1] Je nachdem mir andere Menschen überlegen, gleich oder untergeordnet scheinen, fühle ich Schrecken, Haß oder Verachtung. Jede Empörung gegen Tyrannei und Bedrückung illustriert den Unterschied zwischen Schrecken und Haß. So lange z. B. das Landvolk in England Hof und Adel noch als Herren und Gebieter anerkannte, so lange duldete es Hunger, Elend, Erpressung aller Art, denn es fühlte nur macht- und kraftlosen Schrecken. Aber sobald John Ball's Lehre über die wesentliche Gleichheit aller Menschen einmal in dem Gemüt des englischen Volkes Wurzel geschlagen hatte, bewirkte sie einen bedeutungsvollen Umschwung. Hof und Adel erschienen nicht isoliert und weit entfernt. Und mit dieser Überzeugung der Menschengleichheit ward aus dem entnervenden Schrecken der wütende Haß, welcher sich in der von Wat Tyler geführten Rebellion äußerte.

Die Hauptklassen des teilnehmenden Gefühls werden in schönster Weise durch die echt deutschen Wörter „Mitfreude" und „Mitgefühl" wiedergegeben. Ich kenne keine andere Sprache, die so einfach und bezeichnend die Teilnahme ausdrückt, und die überhaupt einen passenden Ausdruck für Mitfreude besitzt. Diese Arten des Affekts unterscheiden sich hinsichtlich ihrer Ausdehnung. Es gibt für einige vielleicht nur einen Menschen, dessen Glück und Leid man als eigenes Glück und Leid empfindet. In dessen Gegenwart vergißt man dieses eigene enge Glück und Leid: die Grenzen des Selbstbewußtseins sind erweitert; dieses sogenannte „andere Leben" wird als eigenes Leben empfunden. Jedoch bleiben möglicherweise die anderen persönlichen Verhältnisse streng egoistisch: was andere Menschen anbetrifft, so steht das eigene Interesse noch im Vordergrunde. Auf diese engste Stufe des Mitgefühls folgen nun die teilnehmende Familienliebe, Vaterlandsliebe und alle andere Arten des sich erweiternden teilnehmenden Fühlens. Die primitivsten Gefühle sind

[1] Vgl. D. Mercier („Mind." IX. 1894. S. 345), der diesen Unterschied sehr ausführlich behandelt.

immer am egoistischsten und machen nur allmählich dem Mitgefühl, erst mit Mutter oder Wärterin, später mit der ganzen Familie, und noch später mit anderen Menschen, Platz. Mit jeder Erweiterung des Teilnehmens wird natürlich der Umkreis des eigenen Selbsts vergrößert. Der teilnehmende Mensch hat daher immer eine reichere, konkretere Persönlichkeit wie der Egoist. Es darf jedoch nie vergessen werden, daß das Mitgefühl, wie weit auch der Kreis desselben sein mag, seine Gegenstände, d. h. die in diesen Kreis einbezogenen Menschen, immer individualisiert.

Hinsichtlich des gemischten Affekts ist es hier nötig zu betonen, daß er sowohl teilnehmend, wie auch egoistisch ist. Man kann ja einen Menschen nicht beneiden, wenn man ihn nicht auf irgend eine Weise als glücklich ansieht; dieses „Glücklich-Schätzen" bedarf einen gewissen Grad — hier natürlich einen recht schwachen Grad — des Glückgefühls. Der gemischte Affekt setzt sich also aus starkem Selbstgefühl und schwachem Mitgefühl zusammen.

Das unpersönliche Gefühl ist kein primitives Bewußtsein, denn ursprünglich war die Gemütsbewegung auf Personen gerichtet, wie auch das Kind immer noch die Milch, die ihm schlecht schmeckt, oder den Fußboden, auf dem es sich wehgetan hat, personifiziert. Im Laufe der Zeit unterscheidet man doch zwischen Gegenstand und Mensch und überträgt das ursprünglich persönliche Verhältnis vom Menschen auf den Gegenstand. Das unpersönliche Gefühl ist also das bewußte Verhältnis des glücklichen bezw. unglücklichen Ichs zu dem stark individualisierten Gegenstand. Man hat ja bestimmte, nicht allgemein vorgestellte, Gegenstände gern; man ist von diesem Sonnenuntergang und nicht vom Sonnenuntergang im allgemeinen ästhetisch beeinflußt.

Alle Arten des unpersönlichen Fühlens hier zu behandeln, wäre unmöglich. Ich beschränke mich daher auf den ästhetischen Genuß. Meiner Meinung nach ist das ästhetische Gefühl das bewußte Glück, indem man sozusagen ganz und gar in

einen sinnlichen Gegenstand versunken und vertieft ist.[1] Byrons Frage — schon von Schopenhauer[2] in ähnlichem Sinne zitiert — drückt diesen „ästhetischen Genuß“ trefflich aus:

„Are not the mountains, waves and skies a part
Of me and of my soul, as I of them?“

Daher ist der sogenannte „ästhetische Sinn“ ganz ebenso wie die Teilnahme, eine Erweiterung (in einem Sinne) und nie ein Verlust des eigenen Ichs, indem man sein enges eigenes Selbst nicht mit anderen Menschen, wohl aber mit sinnlichen Gegenständen identifiziert: mit weiten Landschaften, kühlen Waldgründen, emporstrebenden gotischen Gewölben, glühenden Farbenmassen, vollen Harmonien oder klingenden Rhythmen.[3] Daß dieses erweiterte Bewußtsein des eigenen Ichs einen Bestandteil des ästhetischen Genusses ausmacht, muß deshalb betont werden, weil das ästhetische Gefühl, im objektiven Sinne, unpersönlich ist, da es sich auf sinnliche Gegenstände und nicht auf Menschen bezieht. Doch verliert das eigene Ich sich nie bei dieser Vertiefung in die schönen Gegenstände. Der größte Teil seines gewöhnlichen geistigen Eigentums geht zwar momentan verloren: praktische Bedürfnisse, wissenschaftliche Interessen, selbst Freundschaftsverhältnisse verschwinden aus dem Bewußtsein. Das wesentliche Selbst aber erweitert sich in gewisser Weise durch dieses Aufgehen in dem schönen Gegenstand.[4]

Drei weitere Eigenschaften des ästhetischen Gefühls ergeben sich außerdem. Es ist erstens nach obiger Theorie eine stets angenehme, nie eine unangenehme Bewußtseinserscheinung — eine Art der Lust nie der Unlust. Man kann

---

[1] Vgl. Heymans (Zeitschrift XI, 1. § 96), der das ästhetische Bewußtsein sogar als eine Art Aufmerksamkeit ansieht.

[2] Die Welt als Wille und Vorstellung, Buch III, § 34.

[3] Vgl. Hegel, Aesthetik. Werke X., 1. Teil, Kap. 1.

[4] Vgl. Schopenhauer a. a. O. Buch III., § 34, und G. Santayana, „The Sense of Beauty“ (New York, 1896), §§ 8 and 10. Diese betonen den Wegfall des praktischen Interesses, meinen aber dabei, daß das Ich vom Gegenstand absorbiert ist.

zwar ästhetisch urteilen, daß ein Gegenstand häßlich ist; beim wahrhaft ästhetischen Gefühl ist man sich nur der Schönheit bewußt. Diese Eigenschaft resultiert aus der Vollständigkeit der Vertiefung in den schönen Gegenstand, denn in das Unangenehme vertieft man sich nicht — man sucht ihm lieber zu entfliehen.

Zweitens ist das ästhetische Bewußtsein ein unmittelbares und keineswegs ein durch Reflexion vermitteltes. Der schöne Gegenstand ist daher immer ein direkt wahrgenommener. Ein Gegenstand gewinnt oft durch die ihm assoziierten Vorstellungen Bedeutsamkeit und Wert, nie aber Schönheit. Dies soll deshalb betont werden, weil es üblich ist, der direkten sinnlichen Schönheit eine sogenannte Schönheit des Ausdruckes oder der Bedeutung gegenüberzustellen. Ich habe z. B. von der „Schönheit" der ausgearbeiteten Hände einer Mutter, die sich für ihre Kinder aufgeopfert hat, sprechen hören. Doch ist in solchem Falle dieser Ausdruck „schön" eine falsche Redensart. Solche Vermengung des Ästhetischen mit dem Moralischen hat keinen Zweck.

Drittens ist das ästhetische Bewußtsein, wie schon von Kant, Schiller und Schopenhauer betont, ein selbstloses: im Kantschen Ausdruck ist es „ohne alles Interesse".[1] Demgemäß ist das ästhetisch empfindende Selbst kein zugreifendes; es ist (mit Schopenhauers Worten) „ein Weltauge". Mit anderen Worten, der ästhetische Genuß sieht ganz und gar vom eigenen Besitz ab und fragt einfach nicht, ob das schöne Objekt „mein" ist oder „dein".

Genuß an intellektueller Einheit — Freude z. B. an einem symmetrischen Systembau — wie auch Vergnügen am Komischen — sind mit dem Gefühl der Schönheit unter die altruistischen, unpersönlichen Gefühle zu rechnen. Alle drei bilden, jedes für

[1] Vgl. Kritik der Urteilskraft, § 6.

sich, eine Straße, auf welcher man den Ärgernissen des gewöhnlichen Lebens entrinnen kann.[1] [2]

f) Willensvorgang und Glaubensvorgang.

1. Als Elementenkomplex.

Auf dieser Stufe des Seelenlebens ist der Unterschied zwischen Vorgangspsychologie und Ichpsychologie besonders bedeutend. Bisher haben wir den psychischen Vorgang größtenteils als Zusammensetzung aus Elementen, und das Ichbewußtsein als eine parallele Zusammensetzung aus Elementen, aber außerdem auch als ein charakteristisches Verhältnis zu anderen Menschen behandelt. Hinsichtlich des Willens und Glaubens dagegen müssen wir psychischen Vorgang und Ichbewußtsein unabhängig voneinander betrachten und nicht, als ob die zweite Auffassung eine bloße Ergänzung der ersten wäre.[3]

---

[1] Hierzu soll bemerkt werden, daß, obgleich die eben skizzierte Analyse und Einteilung der Gefühlsarten mit jeder Darstellung der physiologischen Bedingungen der Affekte übereinstimmen, sie doch der von K. Lange und W. James herstammenden Theorie derselben besonders nahe stehen. Diese lehrt bekanntlich, daß das physiologische Substrat der Affekte aus Störungen 1) des organischen, 2) des willkürlichen Muskelsystems und den entsprechenden Nervenerregungen besteht. Nun aber macht das Bewußtsein der Organempfindungen einen charakteristischen Teil des Ichbewußtseins aus; während das Bewußtsein unserer willkürlichen Bewegungen der Anwesenheit, Entfernung usw. mit unserem Unsbewußtwerden anderer Menschen engstens verknüpft ist. Mit dieser physiologischen Ansicht stimmt daher der Begriff des Affekts als zweifach persönliches Bewußtsein genau überein. (Für diese Lehre über die Affekte vgl. James a. a. O. II, Kap. XXV, und K. Lange, „Über Gemütsbewegungen", Leipzig, 1887. Zur Kritik derselben vgl. Stumpf, Zeitschrift für Psychologie und Physiologie, XXI, „Über den Begriff der Gemütsbewegung", bes. S. 69 ff.)

[2] Vgl. das schon erwähnte Werk der Verfasserin: „An Introduction to Psychology". Die Abschnitte dieser Schrift, welche die Affekte, den Willen und den Glauben behandeln, stehen dem englischen Buch am nächsten und erhalten sogar einige kurze einfach übersetzte Stellen.

[3] Vgl. was S. 55 über das Wiedererkennen bemerkt worden ist.

a) Der Willensvorgang.

Von der Kantschen Schule der Psychologen ist streng betont worden, daß die Willenserscheinungen nicht als von einem Ich unabhängige Bewußtseinsvorgänge behandelt werden können; daß sie dagegen notwendigerweise als Tätigkeiten eines Ichs angesehen werden müssen. Eine zweite psychologische Schule erkennt nicht nur Wahrnehmungsvorgänge und dergleichen an, sondern auch Willensvorgänge, die sich durch ein gewisses Willenselement kennzeichnen.[1] Nach einer dritten, gegenwärtig eine hervorragende Stelle einnehmenden Theorie kommen zwar Willensvorgänge vor, aber sie lassen sich in lauter Empfindungselemente, besonders kinetische, auflösen.[2] Keine dieser Lehren scheint mir die Sache ganz richtig zu erfassen. Die erst erwähnte hat entschieden Unrecht, denn, wie sich gleich ergeben wird, kann man völlig konsequenterweise die Willenserscheinung als psychischen Vorgang ansehen. Nach meiner Selbstbeobachtung hat aber auch die zweite Lehre Unrecht, denn ich entdecke auf diesem Wege der inneren Erfahrung[3] kein eigenartiges Willenselement. Und doch ist auch die dritte Theorie ungenügend, denn die Willenserscheinung läßt sich unmöglich in sensationelle und affektive Elemente auflösen. Die folgende Analyse des Willensvorganges soll diese Behauptung bestätigen.

Der Willensvorgang ist, wie allgemein anerkannt, entweder ein äußerer oder ein innerer — ein tätiger oder ein denkender. Der äußere Willensvorgang ist erstens Vorstellung einer Bewegung (oder auch eines Resultates der Bewegung), die in der Regel jener Bewegung vorangeht. Der Willensvorgang z. B. ein

---

[1] Vgl. G.T. Ladd, „Psychology Descriptive and Explanatory", S. 211 ff und J. Sully, „The Human Mind", S. 173.

[2] Vgl. Ebbinghaus (a. a. O. § 55), der die begleitende Lust oder Unlust der „Tätigkeitsempfindungen" betont; Titchener a. a. O. § 37; Külpe a. a. O. § 40.

[3] Zu einer ähnlichen Kritik dieser Auffassung vgl. die oben zitierten Stellen, und dazu Münsterberg a. a. O. S. 335 ff.

Bild zu malen, ist entweder eine Vorstellung meiner sich bewegenden Hand oder eine Vorstellung des vollendeten Bildes. Hiermit ist jedoch der Willensvorgang bei weitem nicht zureichend bezeichnet. Manche Bewegung, obschon ihr eine Vorstellung derselben Bewegung vorangeht, nennt man nicht willkürlich. Ich stelle mir z. B. eine Opernmelodie vor, und auf einmal merke ich zu meiner Überraschung, daß ich selbst die Melodie nachahme; oder ich sehe bei einem Ball dem Tanze zu, und unwillkürlich schlägt mein Fuß den Takt. Solche vorangehende Vorstellung einer Bewegung oder des Resultates derselben ist jedoch keine Willenserscheinung. Zu dieser gehört im Gegenteil ein Bewußtsein des Vorangehens. Ein Willensvorgang ist also ein solcher, woran ein Bewußtsein des Vorangehens haftet.

Ebenso, wie bei der sogenannten Bekanntheitsqualität, ist die Analyse bei diesem Bewußtsein des Vorangehens sehr schwer, da uns dabei das Experiment nicht zur Seite stehen kann. Drei Hauptfaktoren lassen sich jedoch darin entdecken: Der erste ist die äußerst komplexe Vorstellung der Zukünftigkeit. Wie alle anderen Vorstellungen der Zeitlichkeit, ist auch diese ein Bewußtsein des Augenblickes, d. h. des in zwei Richtungen verbundenen. Von den Vorstellungen der Vergangenheit und der Gegenwart unterscheidet sie sich jedoch, indem ihr das Bewußtsein der Unwiderruflichkeit fehlt. Das Vergangene und das Gegenwärtige gelten als unveränderlich, während das Zukünftige uns als relativ unbestimmt erscheint.

Das Bewußtsein des Vorangehens enthält zweitens das schon erwähnte attributivische Realitätselement. Mit anderen Worten, das Gewollte ist immer etwas, das verwirklicht werden soll. Die Vorstellung des Gewollten enthält daher stets das Realitätsbewußtsein. Dies ist ja der Unterschied zwischen Willensvorgang und Wunsch. Der Wunsch, wie auch die Willenserscheinung, nimmt auf die Zukunft Rücksicht: ich kann mir aber eine Reise nach den Planeten wünschen, während

ich eine Willensvorstellung nur von dem anscheinend Realisierbaren besitze.

Endlich enthalten die Willensvorgänge noch ein Bewußtsein der Verbindung, nicht nur irgend eines Gegenwärtigen mit irgend einem Zukünftigen, sondern dieses besonderen Willensvorgangs mit jener gewissen zukünftigen Bewegung oder mit deren Resultat. Hierin unterscheidet sich ja die Willenserscheinung von der Glaubenserscheinung. Der Unterschied zwischen dem Glauben, daß ich den Einuhrzug benutzen werde, und dem entsprechenden Wollen besteht darin, daß ich im letzten Fall eine gewisse Abhängigkeit des zukünftigen Einsteigens von dem gegenwärtigen Willensvorgang erkenne, während ich die bloß geglaubte Tat als von meinem Bewußtsein unabhängig ansehe.

Man lasse nicht aus dem Auge, daß dieses eben analysierte Bewußtsein des Vorangehens ein unmittelbarer, nicht ein durch Reflexion vermittelter Bestandteil des Willensvorgangs ist: wir sind uns dessen ebenso unmittelbar wie der Bewegungsempfindungen bewußt. Man bemerke auch, daß das Vorkommen des Willensvorgangs durchaus nicht von dem Eintreten des Resultats abhängt. Die Verhinderung der Ausführung eines Willensvorgangs hat ja keinen Einfluß auf das vorangehende Bewußtsein.

Bisher ist ausschließlich die äußere Willenshandlung behandelt worden. Von dieser unterscheidet sich die innere dadurch, daß sie das Bewußtsein enthält, einer psychischen Tatsache (und nicht, wie im anderen Fall, einer Bewegung) voranzugehen. Dieser nachfolgenden psychischen Tatsache ist der Willensvorgang ähnlich, doch nicht ganz gleich, denn sonst wären die zwei nicht einmal unterscheidbar.[1] Beide Arten der

---

[1] Vgl. Münsterberg, a. a. O. Kap. 9, § 7, S. 358 u. 365. Es mag hier hinzugefügt werden, daß die Analyse der Willenserscheinung Münsterbergs Behandlung derselben sehr ähnlich, obgleich davon unabhängig ist. Denn er erkennt als Bestandteile des Wollens die „Vorstellung eines Erfolgs — durch eigene Tätigkeit geschaffen“, „das Gefühl der Zu-

Willensvorgänge teilt man weiter erstens als einfache Willensvorgänge und zweitens als Willensentschlüsse ein. Dieser Umstand ist bekannt und bedarf daher keiner weiteren Darstellung.

b) Der Glaubensvorgang.

Wie oben angedeutet, ist der Glaubensvorgang dem Willensvorgang in zweifacher Weise gleich: er enthält das elementare Bewußtsein der Realität, und er nimmt auch auf eine Tat oder auf eine Vorstellung Rücksicht. Zwischen Glaubens- und Willensvorgang treten jedoch drei Hauptunterschiede hervor. Erstens ist jener nicht notwendigerweise auf die Zukunft gerichtet: man glaubt ja, daß etwas geschehen ist, ebensowohl, als daß etwas geschehen wird. Zweitens, wie schon erwähnt, fehlt dem Glaubensvorgang das Bewußtsein einer eigentümlichen Verbindung zwischen dem Bewußtseinsvorgang selbst und dem Geglaubten. Der Glaubensvorgang bildet also den Kern des Willensvorgangs; und letzterer ist hinsichtlich seiner zeitlichen Nachweisung und seines Verbindungsgefühls von dem Glaubensvorgang zu unterscheiden.

Es soll bemerkt werden, daß jenes Bewußtsein der Realität oder Wirklichkeit, welches den Glaubensvorgang kennzeichnet, nicht an allen Teilen des Geglaubten, sondern an dem Bewußtsein seiner Übereinstimmung haftet. Mit anderen Worten, nichts scheint uns wirklich, was nicht zur selben Zeit kongruent ist. Daraus folgt, daß, wenn auch unsere Glaubensvorgänge verschiedenster Art sein mögen, sie immer auf die Übereinstimmung von irgend etwas mit irgend etwas anderem deuten. Unsere Wahrnehmungen werden deshalb im Gegensatz zu unseren Phantasiebildern als real vorgestellt, weil sie erstens mit den Erfahrungen anderer Menschen und zweitens miteinander übereinstimmen. Der Uhrturm, den ich sehe, stimmt z. B. gut zu dem Gebäude

---

künftigkeit". (Ebenda, S. 353-355.) Selbstverständlich bezeichnet er diese Bestandteile des Wollens — seiner allgemeinen Theorie gemäß, als Empfindungen oder Attribute derselben, anstatt einige davon als relationelle attributivische Elemente anzuerkennen.

des Potsdamer Bahnhofs, von dem er ein Teil ist; während Giottos Turm, den ich in der Phantasie sehe, äußerst wenig dazu paßt. Daraus folgt, daß eine gewisse Vorstellung von einem Standpunkte aus als real, von einem anderen aus als unreal betrachtet wird; mit anderen Worten, daß sie entweder eine „geglaubte“ oder eine nicht geglaubte ist, je nachdem sie mit jener oder mit dieser Vorstellungsgruppe verglichen wird. Goethes Lotte ist z. B. in der Welt der Empfindungsgegenstände unwirklich, doch in der Welt der Dichtung so real, daß man im Vergleich mit ihr Thackerays parodierte Charlotte als unwirklich bezeichnet.[1]

2. Selbstbewußtsein.

Der Wille und der Glaube.

Ich hoffe bewiesen zu haben, daß man, bei konsequentem Verfahren, sowohl Willens- als Glaubensvorgänge annehmen muß, und wende mich jetzt zu der anderen Auffassung. Die Willens- und Glaubenserscheinungen sind gewiß nicht nur als verkettete psychische Vorgänge, sondern auch als Selbstbewußtseinsarten und insbesondere als persönliche Verhältnisse aufzufassen. Man muß in der Tat zugeben, daß solche Auffassung die natürlichere ist. Ein Willenserlebnis ohne Rücksicht auf das Ich zu beschreiben, ist eine zwar mögliche, aber stets erkünstelte Erklärung. Man sagt lieber „Ich will“ oder „Ich glaube“, als: „Dieser Willens- oder Glaubensvorgang gehört der Reihe der von mir beobachteten Vorstellungen an.“

Zusammen betrachtet, unterscheiden sich Wille und Glaube von allen übrigen Bewußtseinserscheinungen darin, daß sie tätige Erlebnisse sind. Diese so oft aufgestellte Behauptung bedarf jetzt zuletzt einer kurzen Bestätigung. Jedermann gibt zu, daß wir uns beim Wahrnehmen leidend verhalten. Es leuchtet auch

[1] Vgl. James a. a. O. II, S. 292 ff. und Lipps „Tatsachen“, S. 398.

ein, daß wir das Opfer unserer Einbildungskraft sind: Bedeutungsleere Wortreihen kehren in unserem Gedächtnis bis zur Ermüdung wieder, und schauderhafte Erlebnisse dringen auf uns Unwillige ein. Das Denken aber und das sogenannte „willkürliche Wiedererkennen" werden von wenigen als passive Erlebnisse anerkannt; dagegen pflegt man von Denktätigkeit zu sprechen. Bei sorgfältiger Selbstbeobachtung ergibt sich jedoch, daß das Denken nur in Verbindung mit dem Willen tätig ist. An und für sich scheint Verallgemeinern, Urteilen oder Vergleichen ebenso unvermeidlich wie Wahrnehmen oder Erinnern; und die mathematischen Formeln zeigen uns eine ebenso unerbittliche Stirn wie die Wahrnehmungsgegenstände. Der Affekt endlich, obgleich oft von Tätigkeit begleitet, wird am besten als ein mit Rücksicht auf andere Menschen passives Bewußtsein angesehen. Im schroffen Gegensatz zu diesen Erlebnissen stehen die zwei tätigen Funktionen Wille und Glaube.

a) Wille.

Der Wille ist das Selbstbewußtsein eines tätigen Verhaltens zu anderen Menschen oder auch zu Gegenständen, eine königliche Stellung, eine Art Herrscherstimmung gegenüber allem Anderen. Daher darf man ein Willensverhältnis zu Anderen durchaus nicht nur dann annehmen, wenn ein Einfluß auf ihre äußeren Handlungen beabsichtigt ist. Im Gegenteil braucht man nicht einmal an die Handlungen eines Anderen zu denken; es genügt die bloße Schätzung dieses Anderen als untergeordnetes Mittel zur eigenen Selbstverwirklichung, um das Verhalten zu einem wollenden zu stempeln.

Jede Herrschernatur ist daher eine Willensverkörperung. Ihre Herrschaft mag groß oder klein, geistig oder physisch sein; sie mag im König oder Schneider, Bischof oder Bauer zum Vorschein kommen. Die äußere Stellung tut nichts zur Sache, wenn man sich nur, mit Selbstbewußtsein, anderen Menschen aufzwingt, wenn man sie nur zu seinen eigenen Zwecken, oder auch nach seinen eigenen Idealen, umbildet,

mögen diese Regierungsverhältnisse, Kultusarten oder Kleidermoden sein.

Der Aufrührer und der Stoiker liefern ein auffallendes Beispiel dieses Willenverhältnisses. Denn Stoizismus wie Aufruhr gelten als Bemeisterung großer, ja unüberwindlicher Schwierigkeiten, als Ausdruck innerer Selbständigkeit im Augenblick der Niederlage. Der Stoiker proklamiert unerschrocken seine Herrschaft, obgleich er sieht, daß der äußerliche Sieg auf seiten des Gegners ist. „Ich bin dem Vorgebirge gleich," erklärt er, „gegen welches die Wellen fortwährend branden, und doch steht es unerschütterlich und bricht sogar die Wut und Flut." Der echte Rebell bietet seinen Gegnern Trotz, so stark sie auch sein mögen. Er gleicht dem Prometheus, der den Göttern auf ihre Aufforderung zum Gehorsam die Botschaft schickt:

„Ich will nicht, sag es ihnen,
Und kurz und gut, ich will nicht.
Ihr Wille gegen meinen.
Eins gegen eins,
Mich dünkt, es hebt sich.
— — — — — — — — — —
— — — Göttern?"

ruft er aus:

„Ich bin kein Gott
Und bilde mir soviel ein als einer.
Unendlich? Allmächtig?
Was könnt ihr?
Könnt ihr den weiten Raum
Des Himmels und der Erde
Mir ballen in meine Faust?
Vermögt ihr zu scheiden
Mich von mir selbst?"

Auf die Erklärung des Epimetheus:

„Der Götter Vorschlag
War diesmal billig.
Sie wollen dir Olympus Spitzen räumen,
Dort sollst du wohnen,
Selbst der Erde herrschen."

antwortet er unbewegt:

„Ihr Burggraf sein
Und ihren Himmel schützen?
Mein Vorschlag ist viel billiger:
Sie wollen mit mir teilen, und ich meine,
Daß ich mit ihnen nichts zu teilen habe,
Das, was ich habe, können sie nicht rauben."

Und Epimetheus erhält auf seine spöttische Frage:

„Wie vieles ist denn dein?"

die feste Antwort:

„Der Kreis, den meine Wirksamkeit erfüllt."[1]

Der Wille, als Selbstbewußtsein aufgefaßt, ist nun nicht nur als diese tätige, herrische Beziehung zu anderen Menschen, sondern auch als Zusammensetzung aus elementaren Bestandteilen anzusehen. Mit einer einzigen Ausnahme läuft diese Analyse des Willens der Analyse des Willensvorgangs parallel. Diese Ausnahme betrifft das Zukünftigkeitsgefühl, denn, wie schon angedeutet, enthält das Selbstbewußtsein als solches kein Bewußtsein der Zeit. Oft jedoch betrachten wir den Willen, wie auch das Wiedererkennen, auf eine gemischte Art und Weise. So betrachtet, ist der Wille das imperative Verhalten des Ichs zum zukünftigen Vorgang. Daher enthält er in diesem Fall das Zukünftigkeitsgefühl und zerfällt auch in zwei Hauptphasen, den Willen zu tun und den Willen zu wissen, und in zwei, zu diesen Hauptphasen gehörende Unterklassen, in einfachen Willen und Entschluß.[3]

b) Glaube.

Der Glaube muß einerseits von dem Willen, andererseits von dem Glaubensvorgang unterschieden werden. Im Gegensatz zum Willen ist der Glaube ein sich anpassendes, anerkennendes, nicht ein herrisches, imperatives Bewußtsein. Er betont nicht das

---

[1] Goethe, „Prometheus", Dramatisches Fragment. 1773.
[2] Vgl. S. 38 und S. 55.
[3] Vgl. James a. a. O. Bd. II. S. 531.

eigene, sondern das andere Ich. In der Willensstellung unterwerfe ich mir andere Menschen; im Glauben unterwerfe ich mich anderen. Im Willen bin ich „Herzog meiner Seele“; im Glauben erkenne ich einen Führer an. Doch ist der Glaube, wie der Wille, ein tätiger, nicht ein leidender Seelenzustand. Er ist durchaus nicht ein duldendes Erliegen unter der Macht des Feindes oder des Schicksals, sondern ein selbstbestimmtes, selbsterregtes Erlebnis, die tätige Einswerdung des eigenen Selbsts mit einem anderen. Glauben heißt also, sich in das Leben eines anderen Menschen versenken, die Interessen eines anderen verteidigen. Die Männer des Glaubens haben immerfort, wie die Helden der biblischen Geschichte, „Königreiche bezwungen, Gerechtigkeit gewirket, die Verheißung erlanget, der Löwen Rachen verstopfet.“

Von dem Glaubensvorgang unterscheidet sich der Glaube besonders darin, daß das Bewußtsein der Realität, welches die bedeutsamste Rolle in der Glaubensvorstellung spielt, im Glauben nur einen unwichtigen Bestandteil bildet. Zwar ist der Glaube wie jede Art Selbstbewußtsein, in einfache Bestandteile auflösbar; auch ergibt sich aus solcher Analyse, daß das Realitätsgefühl zum Glauben gehört. Doch ist das Bedeutsame im Glauben durchaus nicht dieses Realitätsbewußtsein — welches übrigens recht schwach und schwankend sein mag —, sondern es ist das tätige persönliche Verhältnis eines Ichs, ursprünglich zu einem anderen Ich, später aber auch zu einem inneren oder äußeren Gegenstand.

So hebt sich der scheinbare Gegensatz zwischen zwei wichtigen ethischen Lehren über den Glauben auf. Der eine lehrt, daß der Mensch glauben soll, mit anderen Worten, daß der Glaube eine Pflicht ist; der andere dagegen lehrt, daß es ebenso unvernünftig wie unmoralisch ist, den Glauben als eine Pflicht anzusehen. Denn wer kann willkürlich diese oder jene Wahrheit glauben? Glaube folgt ja auf das Denken, und ohne Unwahrheit kann man nicht anders glauben, als man denkt. Der Unterschied dieser zwei Lehren verschwindet, wenn man daran nachweist,

daß der Glaube nicht hauptsächlich ein Bewußtsein der Realität, sondern ein persönliches Anerkennen des edlen Menschen oder des erhabenen persönlichen Ideals ist. Diese Anerkennung tritt gewiß hinsichtlich eines Ichs, das unreal erscheint, nicht ein. Doch kommt der Glaube wahrscheinlich ohne Realitäts- wie ohne Unrealitätsgefühl in dem primitiven Zustand vor, in dem man weder zweifelt noch die Realität anerkennt; und in den meisten Fällen, wo das Bewußtsein der Realität zwar einen Bestandteil des Glaubens bildet, kommt es doch in sehr verschiedenen Graden der Lebhaftigkeit vor, da es irgendwo, zwischen den Extremen des Zweifels und des durch vernünftiges Denken vermittelten Schlusses, liegen kann. Solches Realitätsbewußtsein kann daher fest oder schwankend sein, es kann als eine philosophische Doktrin oder auch als ein illogisches und unvollständiges Gefühl auftreten. Denn nicht das Realitätsgefühl, sondern die anerkennende persönliche Stellung ist für den Glauben charakteristisch. „Die Pflicht zu glauben" bedeutet daher immer die Pflicht, sich mit den erhabensten Persönlichkeiten oder mit den höchsten Idealen zu identifizieren; und die Ermahnung zum Glauben ist also immer Ermunterung zur Treue.

Mit diesem Versuche, das Wesen des Glaubens zu verdeutlichen, hoffe ich, die Hauptabsichten dieser Schrift erreicht zu haben. Diese waren: erstens, durch genaue Beobachtung der konkreten Bewußtseinserlebnisse zu beweisen, daß man jedes Bewußtsein zweifach auffassen kann, entweder als psychischen Vorgang ohne Rücksicht auf ein Ich, oder auch als Bewußtsein eines in persönlichen Verhältnissen stehenden Ichs; zweitens, auszuführen, daß eine Zerlegung der Bewußtseinserlebnisse in ihre Elemente nicht eine zureichende Beschreibung des Bewußtseins bildet, da das Bewußtsein nicht nur als Komplex von Elementen, sondern auch als Zusammenhang der persönlichen Beziehungen behandelt werden muß. Um ausführlicher zu reden: nach der einseitigen, analytischen Methode kennzeichnen sich

Wahrnehmung und Bild bloß durch hervorragende sensationelle Elemente; die Affekte, durch hervorragende Lust bezw. Unlust; Wiedererkenntnis und Gedanke durch Relationselemente; Willens- und Glaubensvorgang durch Realitätsgefühl, wie auch durch gewisse Relationselemente. Vermittelst einer solchen Analyse sind jedoch die obigen konkreten Bewußtseinserlebnisse bei weitem nicht erschöpft: Wahrnehmung und Bild sind nicht einmal voneinander völlig unterschieden; für zahlreiche Affekte gibt es kein zureichendes Unterscheidungsprinzip; und kein einziges Bewußtseinsereignis ist offen dargelegt worden. Nach der gründlicheren Behandlung ergänzen sich deshalb obige Begriffe der Bewußtseinserlebnisse, indem jedes nicht nur als Elementenkomplex, sondern auch als eine gewisse Art Selbstbewußtsein aufgefaßt wird: als ein egoistisches bezw. altruistisches Bewußtsein des eigenen Ich in tätigem oder untätigem Verhältnisse mit noch anderen Ichs.

Namenregister

Sachregister

